دراسات فى

الفلسفة المعاصرة

تأليف
أ.د. سامية عبد الرحمن
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية البنات
جامعة عين شمس

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

مقدمة

الفكر الفلسفى بطبيعته فكر عقلى فى المقام الأول ، والعقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول، ومن أجل ذلك كانت الفلسفة ولاتزال أداة قوية للربط بين الشعوب والحضارات الإنسانية، كذلك الفكر الفلسفى هو دائماً أبداً دعوة مفتوحة لممارسة الحرية ولرفع القيود عن العقل والإنسان .

لقد كان فلاسفة اليونان يطالبون بتجريد الوجود من ظلمة المادة ، وهاهو "هيراقليطس" الذى يقول بأن العقل يحكم الوجود ، و"بارمنيدس" يجعل الوجود معقولاً أى موضوعاً للعقل ، كذلك" أفلاطون" كان يطالب بتحرير النفس من قيود البدن والعالم المحسوس لترى حقيقة الأشياء والوجود.

أما فى العصر الحديث فقد طالب "ديكارت" بحرية العقل الإنسانى واستقلاله بعيداً عن كل سلطة خارجية ، ونادى بتحرير الإنسان بواسطة العلم من سيطرة الطبيعة ليصبح سيداً ومالكاً لها.

ثم أخذ مفهوم الحرية يتسع ، حتى أنه لم يعد يعنى مجرد حرية الفكر بالنسبة للإنسان الفرد ، ولكن بوصفه مجتمعاً إنسانياً محلياً ودولياً ، فنادى فلاسفة الثورة الفرنسية من أمثال "فولتير" ، "مونتسكيو" ،" جان جاك روسو" بالحرية والمساواة ، وأعلن "كانط" مشروع السلام الدائم .

ومع حلول القرن الثامن عشر انطبع الفكر الغربى بأكله بطابع الفلسفة الكانطية التى مهدت الطريق لفلسفة "هيجل" ، لكن الفكر الغربى الحديث قد أغرق فى المثالية ، فالحقيقة لديه صورة بلا مادة ، عقل بلا إحساس .

هذا الأنا المفكر قد تجمد فى الصور العقلية ، وتجاوز ذاته الفردية إلى الذات الكلية . وكان لابد وأن يشعر الإنسان الذى يتجاوز العالم بالغربة فى هذا العالم ، الأمر الذى جعل أحد الفلاسفة المعاصرين وهو "كيركيجورد" يذهب إلى القول بأن فلسفة "هيجل" جعلت كل ماهو واقعى معقولاً . ولاشك أن هذا كان أحد أسباب أزمة الإنسان فى الفكر المعاصر ، وجاءت الفلسفة الوجودية ذات الطابع الإنسانى كرد فعل ضد المذاهب الهيجلية المثالية .

* ***ثورة الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر :***

الحق أن الفلسفات العقلانية ، والفلسفات الحسية والتجريبية على السواء ، لم تحقق للإنسان الغربي – على الأقل – آماله في الحياة ، وإن حققت له أحلامه في المعرفة . هذه الفلسفات لم ترفع عن الإنسان شرور الحياة وويلات الحرب و دمارها .

وفي الأزمنة المعاصرة ، دعت الحياة السياسية إلى أزمة الحضارة الأوربية ،وأزمة الفكر الغربي . فلقد توالت الحروب بأسلحتها الفتاكة ، وانتشر الدمار في كل مكان . الحضارة الغربية كانت تحطم نفسها بنفسها و أصبح الفكر الغربي عاجزاً عن حل هذه الأزمة ، ولم يجد الإنسان مكاناً آمناً للحياة أو مبرراً معقولاً للبقاء .

هكذا صار العدم والفناء هو حقيقة الوجود ، والموت واللامعقول غاية الحياة والإنسان. في هذا العصر ثار الإنسان بكل إحساسه وكيانه ، و تميزت هذه الثورة بأنها ثورة على الحياة والوجود ، تميزت بالانفعال الشديد ، واليأس، والنظرة التشاؤمية إلى الحياة .

لقد تميزت ثورة العقل في العصور السابقة بأنها ثورة باسم مبادئ على مبادئ أخرى ، أي أنها ثورة منهجية ، أما هنا فالثورة إنسانية بكل معنى الكلمة .

إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تبدأ بالقلق واليأس ونرى ذلك واضحاً في الفلسفات الوجودية المؤمنة منها مثل وجودية "كيركجورد" و"جبريل مارسيل" ، والملحدة مثل وجودية "هيدجر" و"سارتر" و"كامي" .

الحق أن إنسان العصر أصبح لايفكر بعقله فقط ، بل بعقله وحواسه ، بنفسه وجسده ، وامتزج الوعي بتلقائية اللاوعي ، والشعور باللاشعور ، وصار العبث واللامعقول سمة من سمات الفكر المعاصر.

– الفلسفة المعاصرة تعبر عن حيرة الإنسان في هذا العصر من الزمان ، وهي فلسفة القلق واليأس والتمرد والرفض . والفلاسفة الذين كانوا يهدمون القديم ، صاروا غير قادرين على بناء الجديد ، مثال ذلك الفلسفة العدمية عند" نيتشه" ، الذي حطم ألواح القيم القديمة دون أن يقوى على كتابة ألواح جديدة .

كذلك فإن الإنسان المعاصر لم يعد يعرف ذاته ، وذات الآخرين من خلال الوعي والشعور فقط، إنما أصبح اللاشعور لايقل شأناً في حياته عن الشعور ، وهذا ماتراه من أثر لنظرية " فرويد"في التحليل النفسي للفرد .

– لقد أدت نظريات التحليل النفسى إلى زعزعة يقين الإنسان الغربى بذاته ، وأظهرت له جوانب الضعف فى نفسه ، وربما نستطيع أن نقول أنها خلصت الإنسان من نزعته النرجسية ، التى كانت تجعله لايرى إلا ذاته ، ولايحب سواها.

– الفلسفة المعاصرة لاتدعو إلى مذاهب فكرية ، ولكنها فلسفة مواقف تنبع من الحياة ، إنها فلسفة الحياة كما يحياها الإنسان من خلال العصر وفى الواقع ، الحياة بكل محنتها وأزماتها .

لقد كانت الفلسفات فى العصور السابقة أنساقاً شامخة للفكر ، تقوم على مبادئ عقلية واضحة ويقينية، لكن الفلسفة المعاصرة ليس فيها هذه السمة المعمارية ، و لا تقوم أصلاً على أصول عقلية ثابتة .

هذه الفلسفة لا تريد أن تتصل بالماضى ، وترفض أن تنتمى إلى تاريخ الفكر الإنسانى أو الفكر الفلسفى منذ "فيثاغورث" (ق . السادس قبل الميلاد).

انها فلسفة الحرية . كل مفكر يبدأ من بداية أولى يختارها بمحض إرادته ، ولذلك فإن السمة الأساسية التى تتميز بها إنما هى الحرية فى الرأى أو التحرر فى الفكر ، هذه الحرية مطلقة بلا حدود .

– الفلسفة المعاصرة هى فلسفة الإنسان كما هو ، لاكما ينبغى أن يكون . هذا الإنسان ينفعل بكل الإنفعالات الممكنة ، ومن خلالها يفكر و يتأمل . لذلك فلاسفة هذا العصر ومفكريه لا يدعون إلى الفضيلة مثل "سقراط" ، و لا يبحثون عن المُثل مثل "أفلاطون" ، و لاعن الحقيقة "كديكارت" ، "كانط" ، "هيجل" . كذلك هم لايؤمنون مثل "أوغسطين" و"توما الأكوينى" بقصد التعقل وفهم الوجود وخالقه ، إنهم يبحثون عن قيم ومعانى جديدة لإنسان العصر الجديد .

هذا وقد امتزجت الفلسفة المعاصرة بالأدب وأصبح الفيلسوف كاتب يعبر عن شخصيته بأسلوبه المتميز .

كل هذا أعطى رواجاً للفسلفة المعاصرة ، فلم تعد هى الفلسفة الأكاديمية التى لاتعرف إلا فى داخل المعاهد والجامعات ، ولكنها أصبحت الفلسفة المفتوحة التى تواجه المجتمع وتطرح مشكلات الإنسان اليومية .

محور الفكر المعاصر إذن هو الإنسان ومصيره ، وكيف يواجه الحياة والموت ، وكيف يعايش هذه الحياة .

الفلسفة المعاصرة هى تعبير عن الحياة ، والحياة هى الباعث الأول فى الفكر الوجودى . وتعتبر فلسفة كيركجورد" الوجودية — إحدى الاتجاهات الفكرية المعاصرة — ثورة على الفلسفات التقليدية السابقة التى تخضع للمناهج العقلية (هيجل).

الفيلسوف المعاصر يجب أن يتحدث عن ذاته ، وهذا مافعله "نيتشه" إذ أن فلسفته هى انعكاس لحياته وذاته ، وهذه الفلسفة الذاتية لم تتشكل بالعقل وتصوراته ، وإنما بالانفعالات العنيفة مثل الخوف والقلق ، والأسى ، الألم ، و ما إلى ذلك من خبرات حياتية معاشة . ومن هنا كانت التجربة الذاتية هى الموضوع الأول للفلسفة فى نظر الوجوديين بكل ما تحمله الحياة من صراعات وتناقضات.

– الحياة الإنسانية تخضع للصيرورة ، فلايمكن أن تظل على نظام واحد أو وتيرة واحدة . والحرية هى الدعامة الأساسية فى الفكر المعاصر . الحياة هى الحرية ، والوجود هو وجود حى حر ، فلا الماضى يمكن أن يفرض ذاته بالضرورة على الحاضر ، ولا المستقبل يمكن أن يقيد الماضى ، إنما الحرية وحدها هى التى تصنع الماضى والحاضر والمستقبل .

– من هذه المقدمة السريعة نستطيع أن نتبين أن الفلسفة المعاصرة تمس الواقع فى كل جوانبه وأنها تعبر عنه وتقوم على حل مشكلاته ، وليست فلسفة مفارقة أو متعالية .

وقد أجمع المؤرخون على أن الفلسفة المعاصرة تبدأ مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تقريباً ، وتتميز الفلسفة المعاصرة بتباين اتجاهاتها وتشعب موضوعاتها ، حيث نجد الفلسفة الوجودية، التطورية، التحليلية، الماركسية، البراجماتية، النفعية ، الظاهرية (الفنومنولوجية) وهنا نطرح هذا التساؤل:

هل هذا التباين الظاهر بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة يؤدى إلى الاختلاف أم التكامل ؟

نجيب على هذا التساؤل فنقول أن الفلسفة المعاصرة تتكامل موضوعاتها واتجاهاتها ، فما أوجه هذا التكامل ؟

تدعو الفلسفة الوجودية فى جوهرها إلى أن يكون الفرد شخصاً متفرداً متميزاً لامجرد نفر فى قطيع ، تدعو إلى إنقاذ الفرد من الطغيان والسيطرة ، سيطرة الجماعة ، السلطة ، التقليد الأعمى، ولايعنى ذلك الخروج والتحلل من القيم كما يشاع عن الوجودية ، بل يعنى ان يكون القانون داخلياً ينبع من ذات الفرد ، وليس خارجياً مفروضاً عليه . كما أن التفلسف عن الوجوديين العظام امثال " كيركجور" ، "سارتر" ، "هيدجر" يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة ، فهى فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع ، كما أن الوجودية تدعو إلى حرية الإنسان ، وأن يتخذ قراراته بنفسه ليحقق ذاتيته ، وتقول أيضاً بأن الوجود يسبق الماهية على عكس ماهو معروف من أن الماهية تسبق الوجود .

ولكن :

هل هناك حرية بلا قيود ؟ الإجابة لا، فالحرية لها قيود صحية ونفسية ورياضية وعلمية وسياسية ومادية ... هنا يأتى دور الفلسفة التحليلية التى تؤمن بحرية الفرد ولكن من خلال تحليل الألفاظ واللغة، فهى تقدم الضوابط اللازمة لاستخدام اللغة ، بمعنى ان كل لفظ يستخدمه الإنسان لابد ان يكون له معنى من خلال الواقع الذى يعيشه ، كما انها توجب على الإنسان ان يصيغ قراراته وفق لغة منطقية ، وان تكون عباراته قابلة للتحليل عن طريق الواقع ، لأن ما يؤدى إلى غموض المسائل الفلسفية هو سوء استخدام اللغة كما قال "فتجنشتين" ، أحد رواد فلسفة التحليل ، ولهذا طالب بأن تكون مهمة الفلسفة هى أن تكون عملية توضيحية الهدف منها حصر الأفكار الغامضة ، كما ظهرت أيضاً عند اصحاب الوضعية المنطقية الذين طالبوا بأن تكون اللغة وألفاظها ذات معانى مستمدة من الواقع باستخدام معيار التحقق ، وهنا يأتى دور الفلسفة البراجماتية فهى ترشد الإنسان إلى أهمية الأفكار التى تحقق له منفعة عامة كما أنها توضح له أهدافه وغايته منها ، وهى تنادى بان الفكرة لاتكون صحيحة إلا إذا أدت إلى نتائج تتحقق فى الخبرة الحسية المباشرة ، من أمثال "وليم جيمس" ، "جون ديوى" . وهذا مانراه الآن فى أمريكا ، حيث انهم يفكرون ويعملون وفقاً لمعيار عملى ، ولايهدرون أوقاتهم فى المناظرات التى ليس لها معنى ، لابد ان يحدد الإنسان هدفه من العمل الذى يقوم به ، وهل يعود بالنفع والفائدة عليه وعلى مجتمعه أم لا.

يأتى بعد ذلك دور القيود المادية (صناعية وسياسية واقتصادية) وهنا نجد الفلسفة الماركسية حيث توضح لنا كيف تلعب الظروف السياسية والإجتماعية والمادية فى تحقيق ذات الإنسان . فالماركسية على عكس الوجودية تبدأ من التاريخ إلى الإنسان لا من الإنسان إلى التاريخ . الشئ الجوهرى فى الماركسية ليس فى التحليل الذى تقوم به ولا فى الخطط التى ترسمها الدولة ، بل فى إرادة تحرير الإنسان من جميع العبوديات الاجتماعية والاقتصادية. كتب كارل ماركس" فى شبابه يقول:

" إن الشيوعية هى رجوع الإنسان إلى ذاته بصفته إنساناً إجتماعياً أى إنساناً إنسانياً أى رجوعه الكامل الذى يدرك به ذاته "

إذن نستطيع أن نقول أن الفلسفة المعاصرة تتكامل ، حيث ان الوجودية تنادى بحرية الإنسان، لكن هذه الحرية مقيدة بقيود اللغة التى تقدمها لنا فلسفة التحليل التى تطالب بان تكون الألفاظ والعبارات ذات معنى مطابق للواقع وهذا ماتطالب به البراجماتية بالاضافة إلى مطالبة الإنسان أن يحقق أهدافه وغاياته من أفعاله ، والتى لابد و أن تحقق المنفعة له

ولمجتمعه ، لتأتى الفلسفة الماركسية لتبين كيف تلعب الظروف السياسية والقوة الاقتصادية فى تحديد مصير الإنسان.

والفلسفة فى تعريف العصر الحاضر هى علم الحرية ، الفلسفة هى العلم الوحيد الذى يختص بالحرية منهجاً وموضوعاً وغاية ،

إنها صارت اليوم العلم الوحيد الذى يدعو إلى تحرر العقل ومواصلة عمليات التمدن البشرى ، والذى يمهد الأجواء الثقافية لظهور أقوى الأفكار وأخطر الاكتشافات .

* ***سمات الفلسفة المعاصرة:-***

ومن أهم خصائص القرن العشرين أو الفكر المعاصر أنه يتسم :-

١) *بالنزعة التحليلية :-*

نحن فى عصرنا هذا لم نعد نجد تركيبات فكرية هائلة أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقى بنزعات تحليلية يهتم دعاتها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة . ومن هنا نجد ان الفيلسوف المعاصر يبتعد عن التعميمات الواسعة ، ويتوجس من الأنظمة الفكرية الجامدة ، والمذاهب المثالية المطلقة ، ويهتم بتحليل اللغة والمعانى والرموز ، أو تحليل وقائع الشعور .

مثال ذلك : الغالبية العظمى من التيارات الفلسفية المعاصرة شنت حملات شديدة وجهت إلى نزعة "هيجل" المثالية التى وحدت بين الفكر والواقع ، و كان أهمها ما وجهه الماركسيون و فلاسفة التحليل ، و دعاة النزعة العملية و أيضاً الفلسفة الوجودية ، إلى هذه المثالية الهيجلية من مآخذ . فالفلسفة المعاصرة قد اشتركت فى الثورة على المطلق الهيجلى ، و كان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيجلية .

٢) *التعقيد :-*

إن العصر الحديث فى القرن السابع عشر قد جعل من البساطة معياراً لصدق الفكرة — كما قال ديكارت — أما فلاسفة القرن العشرين فقد أصبحوا يميلون إلى رفض هذا المعيار . الفكرة البسيطة — فيما يرى "وايتهد" — فكرة زائفة . والفكرة لايكون لها معنى أو دلالة إذا بقيت منعزلة عن غيرها من أفكار. الفلاسفة المعاصرين أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة الواضحة لأنهم قد استطاعوا ان يتحققوا من تعقد الواقع وتعدد المبادئ ، والتباس الحقيقة .

٣) *العودة إلى عالم الواقع :-*

إذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قدحلقوا فى عالم الخيال ، و أوغلوا فى عملية التجريد ، فإن فيلسوف القرن العشرين قد شاء ان يرتد إلى عالم الواقع ، و أن يقتصر على الوقوف عند "العينى" أو "الملموس " .

ويمكن القول أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو الواقعية ، ونبذوا شتى النزعات التصورية والمثالية العقلية المتطرفة . ونظراً لارتداد هؤلاء إلى عالم الواقع ، فقط انتهى عصر الواحدية ، و أصبح المفكرون الواقعيون أميل إلى القول بالكثرة أو التعدد ، والبعد عن تفسير الوجود عن طريق مبدأ واحد .

٤) *مشكلة الإنسان :-*

انشغل الإنسان أمداً طويلاً بالبحث عن المطلق ، فراح يعلن حيناً ان التاريخ هو المطلق ، وحيناً أخر يؤكد أن الطبيعة هى الحقيقة الكبرى . وفى غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء ، نسى الإنسان نفسه ، أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة ، ونجح المنهج التجريبى فى دراسة الكثير من ظواهر الطبيعة و أكد أصحابه ان الإنسان يمكن أن يكون ظاهرة طبيعية ثم حدثت الهزة الكبرى التى أيقظت الإنسان من سباته الطبيعى . فسرعان ماتذكر نفسه وأدرك — لأول مرة — أنه ليس مجرد شئ أو موضوع يمكن تفسيره بقوانين المادة ، بل هو "ذات" لايمكن تحديدها بقوانين الطبيعة.

٥) *مشكلة القيم ومصير الإنسان :-*

لقد كان حتماً ان تظهر مشكلة القيم وتحتل مكان الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين نحو الإنسان .

٦) *لامذهبية فى الفكر المعاصر :-*

لقد أصبح الإنسان لاالمذهب هو الذى يعنى الفيلسوف المعاصر .

٧) *إعادة بناء العقل :-*

ما الهدف الذى أصبحنا نرمى إليه من وراء التفلسف ؟ إن فلسفة القرن العشرين لم تعد ترغب فى مناقشة العلم أو فى تكوين نسق كلى شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتى فى مناقشة القضايا التى لم يتوصل العلم إلى حلها ، بل هى قد أصبحت ترغب فى إعادة بناء العقل على ضوء فهمنا لدوره فى المعرفة ، وإدراكها للمناهج التى اصطنعها فى مضمار العلوم المختلفة، حتى نستطيع أن نصل إلى الحقيقة .

٨) الطابع الشكلى للفلسفة المعاصرة :-

معظم المذاهب المعاصرة مطبوعة بطابع التخصص **Specialization** الذى يسود الإنتاج الفلسفى الضخم فى أيامنا هذه . ولسنا نجد بين مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مؤلفات بسيطة كهذه التى خلفها "أفلاطون" أو "ديكارت" ، بل نجد مؤلفات ذات طابع علمى بها مصطلحات فلسفية عسيرة ، ولذلك حاول الكثيرون ان يبسطوا القضايا المعقدة ، وان ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور ، وذلك عن طريق التقارب الفكرى والاتصال المباشر عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة.

الفصل الأول

<u>الاتجـــــاه النفــــعى</u>

تمهيد:

جذور المذهب النفعي قديماً :-

تمثلت فكرة المنفعة قديماً عند جماعة السوفسطائية وخاصة عند زعيمهـا " بروتـا جوراس" Protagoras + ٤٨٠ ق.م . إذ يظن انه أول من طبق هـذا المبـدأ قـديماً . فالمحور الذى دارت حوله فلسفته، بل وفلسفة السفوسطائيين جميعاً هو أن الانسان مقياس كل شئ ، وعلى هذا فالحقيقة نسبية متغيرة ، وليس هناك قانون أخلاقى عام يخضع لـه الناس جميعاً ، وإنما المسألة ترجع إلى إحساس الشخص نفسه.(١)

ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يغيره غداً ، وما ينفع هذه الأمة قد يـضر أمـة أخرى ، فليس ثمة حقيقة مطلقة ثابتة خالدة .

ولاريب فى أن موضع الخطأ عند بروتاجوراس قديماً ، وفى مذهب المنفعة حديثاً هو الاعتماد على حواس الإنسان (مع أنها خاصة به) ، وتجاهل الجانب العقلى منه (مع أنه العنصر الذى يشترك فيه أفراد البشر جميعا). (٢)

وقد استخدم بعض مفكرى اليونان كلمة " المنفعة " بمعنـى اللـذة أو " الـسعادة " . فالسعادة عند أرستبوس القورينائى تعنى تحصيل اللذة والخلو من الألم .

وقد اتفق " أبيقور" Epicorus + ٢٧٠ ق.م مع أرستبوس فى القول باللذة غاية للفعـل الأخلاقى ، ولكنه انتقل من اللذة إلى المنفعة ، فكان يستبقى من الفضائل ما يتفـق مـع المنفعة ويكفل الطمأنينة . فالصداقة نافعة لذيذة . والحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة . أمـا العدالة فهى تعاقد قائم على المنفعة ، بحيث لو انتفى التعاقد أو تعارضـت معـه المنفعـة أصبحنا فى حل من هذه العدالة .

وبهذا يمكن القول أن "أبيقور" قد سبق فلاسفة المنفعة فى العصر الحديث من أمثال" بنتام" ، "جون ستيورت مل" (٣)

الاتجاه النفعي في العصر الحديث:-

كان البحث في الخير أو المنفعة أو اللذة كغاية للفعل الخلقي مثار جدل بين مفكري الأخلاق من قديم الزمان .

وتتمثل النفعية في القرن السابع عشر عند " توماس هوبز " فيلسوف الأنانية ، إذ رد الأخلاقية إلى حب الذات ورأى أن كل صور الغيرية ما هي إلا أنانية مقنعة ، وأرجع العواطف الأخلاقية إلى معيارى اللذة والألم . فالفعل خير متى أدى أو توقع صاحبه أن يؤدى إلى سرور أو ألم أو تعاسة .

ومن هنا ارتبط مفهوم المنفعة بمفهوم اللذة أو السعادة وأصبحت معانيها واحدة عند أصحاب هذه المدرسة، مع ان هناك اختلافاً واضحاً بين مدلولات هذه الألفاظ . ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى تحقيق اللذة أو المنفعة الفردية وخاصة اللذة الحسية العاجلة – كما ذهبت القورينائية – أو أصناف اللذة العقلية كما رأت الأبيقورية ، وهذه كلها منفعة فردية شخصية كما جاءت عند "هوبز" وهؤلاء جميعاً يطلق عليهم أصحاب مذهب اللذة الفردى أو الأنانىIndividualistic (Egoistic) Hedonism .

ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين في القرن التاسع عشر إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع ، فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ذلك أنه لو وضع كل فرد منا دائماً نصب عينيه الحصول على سعادته لنشأ من وراء هذا ضرب من الصراع أو التعارض ، كما أن طلب السعادة يقوم على الأنانية أو الأثرة ، بحيث تتغلب منفعته الخاصة على منفعة الآخرين ، مخالفاً بذلك ما تقضى به قوانين العدالة .

وكان أنصار مذهب المنفعة حديثاً من رجال الإصلاح الاجتماعي فاتخذت كلمة المنفعة عندهم طابعاً اجتماعياً على اعتبار أن رعاية مصلحة كل فرد يؤدى إلى المصلحة العامة . ومن هنا فقد أطلق كل من " بنتام " ، و" جون ستيورات مل " على مذهبهما اسم مذهب المنفعة العامة.

النفعية عند " بنتام " رائد الحركة النفعية :-

تقوم فلسفة "بنتام" على فكرتين رئيسيتين ترجعان إلى القرن الثامن عشر ، أولهما مبدأ التداعى الذى أكده هارتلى Hartley ويشتق هذا المبدأ من نظرية السببية عند هيوم Hume .

الثانى : هو القاعدة النفعية التى تدعو إلى البحث عن اكبر قدر من السعادة .

" أن ما يسعى الناس إلى بلوغة هو – فى رأى بنتام – تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم. وكلمة السعادة مساوية فى معناها لكلمة اللذة. ومهمة القانون هى التأكد من أن أى شخص فى سعيه إلى سعادته القصوى لن يمس حق الأخرين فى السعى إلى نفس الهدف . وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس .

– ويرى بنتام أن أخلاق التضحية – كما سنرى عند مل – إنما هى خدعة متعمدة فرضتها الطبقة الحاكمة دفاعاً عن مصالحها ، فهى تتوقع التضحيات من الأخرين ، دون أن تقوم هى بأية تضحية(٤)

ويرى "بنتام" إن جوهر كل الفضائل إنما ينبع من مبدأ المنفعة ، وعلى أساس مبدأ المنفعة وحدها يجب أن يكون السلوك موافقاً له أو غير موافق .

قدم لنا "بنتام" ثلاثة مبادئ رأى أنها تكّون جوهر الأخلاق وهى : الفردية ، المنفعة أو السعادة القصوى، الحساب اللذى .

طبقاً <u>للمبدأ الأول</u> يرى بنتام ان أى تساؤل يتعلق بالأمور السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية إنما يرد فى الحال وبدون رجعة إلى تساؤل يتعلق بالفرد أولاً .

والاشتراكية – فيما يقول بنتام – تخيل مصطنع أو جسم وهمى يتكون من أفراد هم أعضاء هذا المجتمع. مصلحة المجموع ما هى إلا جملة المصالح أو المنافع الفردية .

أما <u>المنفعة</u> – المبدأ الثانى – فيرى بنتام أنه الغاية المرغوب فيها عامة للفعل الإنسانى . ويطلق بنتام على هذا المبدأ – مبدأ أعظم قدر من السعادة أو السعادة القصوى.

<u>الحساب اللذى</u>: يرى بنتام أن سعاده أو شقاء أى فرد ترد دائماً إلى مجموع جبرى للسعادات والآلام. وكل مانحتاج لقياس سعادة أى فرد أن نجمل الفضائل لسعادته وآلامه المتنوعة ، فنحسب السعادات بالاضافة والآلام بالنقصان . وعلى هذا فحساب أى مسلك من المسالك الأخلاقية سيكون بترجيح كفة اللذة على كفة الألم أو تحقيق أكبر كمية ممكنة من السعادة .(٥)

على هذا — فعلم الأخلاق يخضع للقياس الدقيق . وتقــاس اللــذات أولاً مــن جهــة صفاتها الذاتية وهى الشدة ، والمدة ، والثبات وقرب المنال والخصوبة ، والنقاء (أى خلو اللذة من الألم) .

وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الأجتماعية ، وهى الخوف الذى يستولى على المواطنين من جراء الجريمة والقصاص الذى ينزل بالمجرم .

إلا أن "بنتام" رأى فى أخريات حياته أن هناك تعارض بين شدة اللــذة وشــمولها . فاللذة تبدو قوية متى اقتصر تأثيرها على صاحبها ، ضعيفة متى وزعت على آخرين .

ومن أجل هذا عدل بنتام عن قياس الشمول، واستبعد من منطوق مذهبه " لأكبر عدد من الناس " ، وأصبح شعاره الجديد تحقيق أوفى قدر من السعادة .(٦)

المنفعة عند " جون ستيوارت مل " :-

يتفق " مل " مع أستاذه " بنتام " وغيره من فلاسفة السعادة فى القول بأن الفارق بين الخير الخلقى والشر الخلقى رهن بنتائج أفعالنا ، وأنه يتوقف بالتالى على مدى قدرة تلــك النتائج على اشباع رغباتنا، بحيث تحقق لنا وللأخرين ما نهدف إليه من سعادة .

وقد قصد " مل " بالمنفعة ماقصده سابقوه من النفعيين جميعاً وهــو تحقيــق اللــذة والخلو من الألم ، ولكنه يختلف عن أستاذه بنتام فى أن مذهبه الأخلاقى لايرد كــل فعــل بشرى إلى السعى وراء اللذة والسعادة بطريقة كمية محضة ،بل أنه يفاضــل بــين انــواع اللذات ، ويقدرها تبعاً لعلو قيمتها .

يتحدث " مل " عن الواجب والشخصية أكثر مما يتحدث عــن الــسعادة والمنفعــة ، ويجعل القيمة الاخلاقية للإنسان فى مرتبة أعلى من مجرد السعى إلى تحقيق اللذة .

وصل " مل" خلال تطوره العقلى إلى نظرية أخلاقية تفوق النظرية التقليديــة صــقلاً وجاذبية بكثير . فحساسيته الأخلاقية الرفيعة وتقديره للقيم لم تجعله يقتنع بمذهب يرد كل فعل بشرى إلى السعى وراء اللذة والسعادة ويعبر عنهما بطريقة كمية محضة. (٧)

ماذا تعنى المنفعة عند مل ؟

يرى مل أن هناك اتفاقاً بين الباحثين على وجود قوانين أخلاقية ولكن الاختلاف بينهم إنما يرجع إلى المعيار أو المقياس الذى يتخذه كل منهم فى تفسيره لهــذه القــوانين . فهنــاك أخلاق الفطرة وهى تؤمن بمبادئ أولية ،ومن ناحية اخرى توجد اخلاق التجربة . وهــذه

الأخيرة تؤكد على نتائج الأفعال .

ويقدم لنا مل فى رسالته " مذهب فى المنفعة " العامة " تعريفاً واضحاً ومفصلاً للأساس الذى تقوم عليه الأخلاق النفعية ألا وهو مبدأ المنفعة .

يقول :" المبدأ الذى قُبل بوصفه أساس للأخلاق وهـو مبـدأ المنفعـة أو السـعادة القصوى ــ كما عبر عنه بنتام ــ يتضمن القول بأن الأفعال تكون صواباً (خيراً) بقـدر ماتنزع إلى تحقيق السعادة ، وتكون خطأ (شراً) عندما تنزع إلى عكس ذلك .

– ويعنى "مل " بالسعادة ــ كما عنى بها سابقوه ــ اللـذة وغيـاب الألـم . وعـدم السعادة ، الألم والحرمان من اللذة [٨]

ولكن إذا كان "مل " قد أقر ــ كما قال بنتام من قبل ــ أن اللذة هى الخيـر الأقـصى وأنها غاية كل سلوك أخلاقى ــ إلا انه لم يعن بها ما عناه سابقوه من تحقيق اللذة الحسية . وتحقيقاً لهذا أدخل بعض التعديلات على المذهب الحسى الذى أخذه عن أسـتاذه بحيـث يمكن القول أن " مل " أعاد صياغة المذهب البنتامى إن صح التعبير. وقد تأثر فـى هـذا بمؤثرات وفدت إليه من مثالية الألمان .

وأهم هذه الإضافات :

أ) التفرقة الكيفية بين اللذات .

ب) التحول من الأنانية إلى الغيرية ، من مصلحة الفرد إلى مـصلحة المجموع .

أ) *المفاضلة بين اللذات على أساس الكيف لا الكم وحده :*

يقول " مل " رغم أن اللذة هى المعيار النهائى الذى نقيس به الأخلاقيـة ، إلا أن من الضرورى وضع الحد الفاصل بين انواع اللذات المختلفة وذلك تقوية للمذهب النفعى . وهنا يختلف جون ستيورت مل عن أبيه جيمس مل ، وأستاذه بنتام . يقرر "مـل" أنـه ــ اتفاقاً مع مبدأ المنفعة ــ يجب مراعاة كيف أو نوع اللذات بدلاً من الاقتصار على مراعـاة الكم فقط. [٩] فاللذات تختلف اختلافاً جوهرياً من حيث هى. فمنها اللذات النبيلة الرفيعـة ، ومنها الدنيئة الحقيرة ، ولايمكن مثلاً أن توضع لذات الحس فى مستوى واحد مـع لـذات العقل .

يقول مل :

" إن الحياة التى لاتكون لها غاية أعلى من اللذة ، ولاموضوع أنبل مـن الرغبـة وطلـب المجد لهى حياة ذات قيمة عند الخنازير وحدها ، ولو كان الأمر كذلك لكان قانون الحيـاة الذى يصلح للبشر هو الذى يصلح للخنازير ، وهذا افتراض غير جائز " فلابد أن نعترف ــ

مع مبدأ المنفعة — ان بعض انواع اللذات يكون مرغوباً فيه أكثر وله قيمة أعظم ، وسيكون من العبث تقييم اللذات على أساس الكم لا الكيف .

" من الأفضل أن تكون إنساناً غير راضياً عن أن تكون خنزيراً راضياً ، ومن الأفضل أن تكون سقراطاً ساخطاً عن أن تكون أحمقاً قانعاً " (١٠)

الخلاصة أن "مل" أكد على مبدأ المنفعة بوصفه المعيار النهائى للمسائل الأخلاقية ، ولكن المنفعة عنده فى أكبر معانيها ، تؤسس على المصالح العامة للإنسان كموجود تقدمى أعلى .

غاية الإنسان — كما أكد مل فى مقاله عن الحرية — هو النمو الاكثر انسجاماً والأعلى كفاءة .

هكذا حطم " مل "الأساس الذى بنى عليه بنتام نظريته الأخلاقية وهو حساب اللذات ، حينما أكد على الفروق الجوهرية الكيفية، وأن اللذات على هذا ليست متجانسة وبالتالى لاتخضع للحساب أو القياس .

ولم يقتصر الخلاف بين مل وأستاذه على هذا فقط ، بل حول الأنانية إلى غيرية حينما أقر أنه إذا تعارضت مصلحة الفرد مع المجموع وجب على الفرد أن يضحى من أجل المجموع .

ومما لاشك فيه أن الشخصية النبيلة التى تكون سعيدة لنبلها وكرم أخلاقها إنما تحصل على إسعاد الأخرين .

إنتقل "مل" من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع ، ومن مذهب المنفعة السيكولوجى الذى يقرر أن الإنسان بطبيعته يطلب بالفعل تحقيق السعادة فى كل فعل يأتيه ، إلى مذهب المنفعة الأخلاقى الذى يوجب على الإنسان العمل على تحقيق السعادة للأخرين ، أى انتقل مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون . ودلل على هذا فى الفصل الرابع من كتابه " مذهب فى المنفعة العامة ".

مذهب المنفعة عند "مل" يلزم كل فرد أن يحقق للأخرين المنفعة كما يحققها لنفسه .

وهذا هو جوهر الأخلاق الذى بشر بها عيسى الناصرى **Jesus of Nazareth** .

" أن تفعل كما تحب أن يفعل لك ، أو أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جيرانك كما تحب نفسك ".

هكذا أكد مل — على نحو لم يستطعه بنتام — أن أساس الأخلاق النفعية عنده يكمن فى التعاطف الاجتماعى والمشاركة الوجدانية بين البشر . فالإنسان لايستطيع الحصول على سعادته إلا ككائن اجتماعى وعضو فى مجتمع . ورغبة الإنسان فى الانسجام مع

أقرانه من الناس لهو أقوى عامل فى السلوك الصحيح ، وأقوى مبدأ فى الطبيعة البشرية.(١١)

ويرى مل ان أكبر العوامل التى تجعل الحياة شاقة غير مرضية هى تمسك الفرد بأنانيته وافتقاره إلى التهذيب العقلى . وعلى الإنسان ان يتعلم كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة .

يقول مل:

" إن البطل أو الشهيد هو الذى يضحى بإرادته من أجل شئ يقيمه ويقدره أكثر من سعادته الشخصية. هذا الشئ ليس إلا سعادة الأخرين أو بعضاً من متطلبات السعادة بالنسبة لهم " (١٢)

من النظرية إلى التطبيق العملى : الجانب التطبيقى العملى لمذهب المنفعة :

تشابكت فروع الفلسفة العملية عند "مل" بحيث يصعب مع هذا التشابك دراسة كل فرع منها على حدا . فعلى سبيل المثال — فلسفة السياسة عنده تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد . كما أن الأخلاق تعالج سلوك الفرد . ومن هنا ترتبط الأخلاق والسياسة.

كذلك علم الإجتماع عند "مل" يدرس العلاقة بين الفرد والدولة ، على اعتبار أن الفرد جزء من كيان كلى هو المجتمع ، إن المجتمع هو مجموع الأفراد . ويتعرض هذا العلم لدراسة الحقوق الفردية ومن هنا اتصل بالسياسة .

مجمل القول أن هذه الفروع العملية المختلفة عند "مل" تتحد معاً لتؤسس لنا المبدأ الأساسى والجوهرى الذى نجده فى كل فرع من هذه الفروع ألا وهو مبدأ الحرية الفردية . هذا المبدأ الذى يكفل تحقيق الحرية للفرد بشرط ألا يتعدى على حقوق الأخرين ،وأن يؤدى إلى تحقيق المنفعة العامة للمجتمع والفرد معاً .(١٣)

الحرية ومبدأ الفردية :

رأى " مل " ان التقدم الإجتماعى والسياسى يتوقف إلى حد كبير على أصالة الفرد وطاقته ، ولم يكن قليل الإحتفال بنزوع الديمقراطية لإغراق الفرد فى المجموع .

حاول مل أن يصحح مذهب بنتام النفعى ويتلافى ما فيه من قصور عن طريق ما أسماه بمبدأ الفردية أو سيادة الفرد Sovereignty.(١٤)

رأى " بنتام " و" جيمس مل " ان الديمقراطية كفيلة بالقضاء على شرور السياسة وتقويض نقائضها ، وأنها أقدر أساليب الحكم على التوفيق بين مصالح الحاكم ومصالح المحكوم . ولكن "بنتام" لم يعش حتى تتكشف له سوءات الديمقراطية وكذلك "جيمس مل" ، إذ مات " بنتام " علم ١٨٣٢ ، ولحقه "جيمس" بعد أربع سنوات من وفاته ، ولم يكن للديمقراطية وجود فى هذه الأيام إلا فى أمريكا . ولكن " مل " حين وضع كتابه " عن الحرية " كانت الديمقراطية قد عرفت طريقها إلى بعض دول أوروبا ، وعرف " مل " سوءات الديمقراطية وعيوبها فوضع كتابه عن الحرية لتحذير الناس من عيوبها و إرشادهم إلى سبل تفاديها .(١٥)

ومن هذا المنطلق يؤكد "مل" دائماً فى تعاليمه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية على حقيقة الحرية الإنسانية وأهميتها .

يقول "مل" :

" يجب أن تتعلم الأمم الحديثة الدرس الذى يؤكد أن رفاهية البشر وسعادتهم إنما تخلق بوسائل العدل والحكم الذاتى للأفراد من المواطنين "

ويقول أيضا: " إن الشخص الذى يدفع نفسه نحو آمال لتحسين أحواله هو الشخص الذى يشعر برغبة طيبة نحو الأخرين بمشاركتهم نفس الهدف ". وهنا يؤكد أن الكسل وعدم الطموح وفقدان الرغبة هم فى تصوره من أكثر المعوقات المهلكة للنمو وتوجيه الطاقة التوجيه الأفضل .

ويرى مل أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل فرد أن يكون لديه الحرية لينمى قدراته طبقاً لإرادته الخاصة ، بشرط ألا يتدخل فى حرية الأخرين . (١٦)

النمو الحر للفردية هو احد العناصر الأساسية للسعادة الإنسانية ،بل هو الصفة الرئيسية للنمو الفردى والاجتماعى ؛ بشرط ألا تتعارض الفردية أو الحرية المطلقة مع مسئوليات المجتمع .

الحرية التى ينادى بها " مل " هى الحرية المحددة بضوابط المجتمع .(١٧)

ويعتقد " مل " ان السعادة العامة تزداد إذا حاول الأفراد تنمية أنفسهم بهذه الطريقة ، ويقع الأذى على الأخرين إذا حاول الفرد ان يمنع التكامل الإنساجمى لقدراته،ويصبح شخصية معوجة Warped personality . والمجتمع لا يتدخل فى الحرية الخاصة للأفراد إلا إذا حدثت خسارة أو مخاطرة إما للفرد أو للمجموع .

والحرية البشرية – فيما يرى " مل" – تشمل أولاً على ميدان الضمير الداخلى . حرية الفكر والشعور فى جميع المسائل العملية أو التأملية أو العلمية أو الدينية . ويتطلب هذا المبدأ حرية الأذواق والهوايات ، حرية وضع خطة لحياتنا تتفق مع طبائعنا الخاصة ، وان نفعل ما نشاء متحملين النتائج التى تنجم عما نفعله ، دون عرقلة من زملائنا ما دام ما نفعله لايضر بهم . وكذلك حرية الاتحاد أو التعاون لتحقيق أى هدف طالما لايضر هذا التعاون الأخرين .

وأخيراً حريتنا فى العمل على تحقيق سعادتنا بطريقتنا مادمنا لانحاول حرمان الأخرين من خيرهم الخاص .

إن كل إنسان هو الحارس على صحته ، بدنياً أو عقلياً أو روحياً . وأن الجنس البشرى يكسب بالسماح لبعضه البعض بأن يعيش كما يحلو له أكثر مما يكسب بإرغام كل واحد على أن يعيش كما يحلو للأخرين.(١٩)

تولى " مل " إذن قضية الفرد ، ونادى بأن يتاح له أقصى قدر من الحرية ، ولكن مع الأخذ فى الاعتبار " المجتمع " ، وحدود تدخل الدولة التى سيكون من جانبها تنمية القدرات والمواهب الخاصة ، والقدرة على الحرية فى الفكر والمناقشة والعمل .

إن دفاع " مل " عن الحرية يعد أقوى وأخصب دفاع عرفه المجتمع المفتوح Open Society*.

– ويدافع مل عن حرية الرأى فيقول :

....فإذا كان الجنس البشرى كله ، باستثناء شخص واحد ، مجمعاً على رأى ، وشخص واحد فقط يخالف هذا الرأى ، ما كان الجنس البشرى محقاً فى إسكات هذا الشخص الواحد أكثر مما لهذا الشخص الواحد من حق فى إسكات الجنس البشرى إذا كانت لديه القوة . فالضرر الناتج عن إخماد التعبير عن رأى ينطوى على سرقة من الجنس البشرى للأجيال القادمة والحالية على السواء .

لهذا رأى " مل " أنه ليس من حق هيئة تشريعية أو تنفيذية أن تفرض على الناس اعتناق رأى لايرتضونه ، أو توجب عليهم الإيمان بمعتقد لا يريدونه ، بل ليس من حق الشعب نفسه أن يخرس الألسنة التى تنطلق بغير ما يرتضيه . ويستشهد " مل " بأحداث التاريخ ليدلل لنا على النتائج الخطيرة لافتراض العصمة من الخطأ فى الرأى ، وخاصة إذا

---

* المجتمع المفتوح إصطلاح مقابل المجتمع المغلق ، ظهر فى الربع الثانى من القرن العشرين عندما اشتد التعارض بين المذاهب القائلة بتدخل الدولة وتلك التى تقول بتضيق نطاق هذا التدخل . (أنظر كتابنا : " الحرية فى فلسفة رسل " . دار الثقافة ٢٠٠١).

يدها الرأى العام . ومن أشهر هذه الأحداث إعدام سقراط يقول : ... إننا يجب ألا نكف عن تفكير البشر باستمرار أنه كان هناك فيما مضى رجل أسمه سقراط ، وقع بينه وبين السلطة القانونية والرأى العام فى عصره صدام لاتمحى ذكراه، هذا الرجل المعترف به لجميع المفكرين ممن جاء بعده بأنه من معلمى الفضيلة والنموذج .. قتله مواطنوه بعد إدانه قانونية ، بتهمة المروق والفساد الأخلاقى . المروق لأنه أنكر الآلهة التى تعترف بها الدولة . والفساد الأخلاقى لأنه أفسد الشباب بمذاهبه وتعليماته . فحكمت عليه المحكمة الأثينية بالموت كمجرم . ولكن سقراط قد أعدم . وظلت فلسفته باقية ساطعة كالشمس فى السماء" .

وعدم التسامح الإجتماعى من جانب لايقتل أحداً ولا يستأصل فكرة ، ولكن يدفع الناس إلى إخفاء أفكارهم فى صور أخرى .

وإذا أريد لمعلمى الجنس البشرى أن يعرفوا كل ماينبغى أن يعرفوه فلابد من كفالة الحرية فى كل ما يكتب وينتشر بلا قيود .

وفى القرن الثامن عشر كانت ثورة "جان جاك روسو" الفكرية التى زعزعت الكتلة المتماسكة للرأى

ذى الجانب الواحد ، لأن الحقيقة فى كل عصر ــ لايمكن الوصول إليها إلا عن طريق الاختلاف فى الرأى ولهذا وجبت حرية الرأى والتعبير ضماناً لخير العقل البشرى .

" إن من يدع العالم يختار له خطة حياته ، ليس فى حاجة إلى أى قدرة سوى قدرة القرود فى المحاكاة . وفارق كبير بين تصرفات القردة وتصرفات الإنسان التى تصدر عن عقل وإدراك ووعى متفتح ، وليس عن آلية حركية بحته" . هكذا يعود " مل " إلى تأكيد الحرية والفردية والشخصية المستقلة الابتكارية ، ويبتعد عن النمطية فى التفكير .

فالكائنات البشرية ليست كالخراف ، وحتى الخراف ليست متماثلة .

— أقر " مل " إذن حرية الفرد وفى نفس الوقت أقر سلطة المجتمع على الفرد إن دعت الحاجة إلى ذلك ، طالما ليس فى هذا جور على حرية الفرد . وبهذا يكون قد جمع بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، فكان بهذا الجانب التطبيقى مؤكداً لمبدأ أو نظرية المنفعة التى تقر المنفعة الفردية فى نفس الوقت الذى تدعو فيه لتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، بل وتضحى بمصلحة الفرد من أجل صالح المجموع .

وكانت آراءه فى الاقتصاد والسياسة تحقيق لهذا المبدأ الذى يسمح بنمو الفردية مع وجود الدولة .

حول التوفيق بين الملكية والاشتراكية .

يقول : " دع الناس يرعون شئونهم الخاصة حيث أنهم أقدر على رعايتها على أحسن الوجوه ، ولاتدع الحكومة تتدخل إلا لمصالح الجماعة فى مجموعها ، وفى النادر قدر الإمكان".

إلى مثل هذه الآراء التى تحاول التوفيق بين الحرية الفردية ، السلطة أو الدولة أو المجتمع ينادى الفيلسوف الإنجليزى المعاصر رسل. (٢٢)

تحرير المرأة :

انطلاقاً من دعوة " مل " إلى الإصلاح الإجتماعى والسياسى ، ودعوته إلى الحرية حاول — فى كتابه التالى — خضوع النساء "subjection of women" أن يتبنى قضية المرأة والدفاع عنها لما وجده من قصور تعانى منه النساء فى شتى النواحى الاجتماعية والقانونية مقارنة بالرجل وما أتيح له من امتيازات وحرية .

سار القانون والتشريع يؤيدهما الرأى العام طيلة الزمن — يزعم أنه ليس أمام المرأة إلا مجال واحد هو " الحياة الزوجية " التى تتضمن إنجاب الأطفال والتنشئة والعناية بهم . وحتى هذا المجال يؤكد القانون أن مرتبة النساء الدنيا بالقياس إلى سلطان الزوج وحماية حقوقه ، بحيث يجعل نصيب المرأة المتزوجة فى النواحى كلها نصيب العبد الرقيق . أما خارج ميدان الحياة الزوجية فلم يترك للمرأة عمل تؤديه إلا فى القليل نسبياً ، فإذا آثرت أن تظل عانساً ، انحصر نفعها فى نطاق ضيق. كذلك لم يتح لها أن تتعلم على قدر أو على نحو ما يتعلم الرجل ، فأبواب الجامعات والمدارس العليا أمامها مغلقة ، كما حرم عليها أن تدلى بنصيب فعال فى الحياة العامة .

وعمل الرجال جاهدين على أن تظل كل المميزات والمناصب العليا بعيدة عن متناول يدها . أما أن يباح لها ممارسة التصويت فى الانتخابات السياسية أو أن توجه الرأى العام فى أمور السياسة ، أو أن تشغل مقعداً فى البرلمان ... فهذه أفكار تبدو خطيرة للغاية.

هكذا كان حال المرأة فى عهد " مل " ، ولم يرض بهذا فأخذ على عاتقه أن يكافح لإزالة هذه الفروق التى اعتبرها ظلماً فادحاً ، وأن يمد يد العون إلى قضية المرأة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وجاء كتابه " خضوع النساء " ١٨٦٩م أصدق تعبير عن هذا الدفاع والانتصار لحقوق المرأة .

أوضح " مل " فى أول فصول هذا الكتاب أن الهدف من هذا البحث هو أن يفسر بوضوح أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية الحالية بين الجنسين — التبعية من جانب المرأة، القوة من جانب الرجل — خطأ فى ذاته ، وينبغى أن يحل محله مبدأ المساواة الكاملة التى لاتعطى لاحد الفريقين سلطة أو ميزة أو قيد على الجانب الأخر . ويرى " مل

أن عبودية المرأة للرجل قد نشأت نتيجة العادة وهذا الرأى لم يستمد من التجربة أو على أساس تفكير أو ترو ، وإنما انبثق ببساطة من حقيقة مفادها أن كل إمرأة منذ البدايات الأولى لفجر المجتمع البشرى وجدت فى حالة عبودية لرجل ما بسبب ما يظن الرجال فيها من ضعف ، وضعف قواها العقلية .(٢٣)

والتبعية — كما توجد حالياً — ليست نظاماً أصيلاً دعت إليه اعتبارات العدالة والمقتضيات الاجتماعية ، بل هو الحالة البدائية للعبودية ، هذا النظام لم يفقد بعد أصله الوحشى .

فعدم المساواة فى الحقوق بين الرجال والنساء ليس له أصل سوى قانون الأقوى الذى لم يعد صالحاً ولايسمح بتطبيقه الآن فيما يتصل بالعلاقات بين البشر .

وإذا كان هذا القانون قد بنى وأسس على العادة ، فإن العادة مهما كانت قوية لاتصلح أساساً لأى ادعاء . وهذا الوضع البالى من أوضاع الماضى لايتفق مع المستقبل ، ويجب بالضرورة أن يختفى . والمخلوقات البشرية فى العالم الحديث لم تعد مقيدة بأغلال ، ولكنها تولد حرة تستخدم ملكاتها وما يتاح لها من فرص طيبة لتحقيق المصير الذى تفضله على غيره .

ويرى " مل " أن ما يسمى الآن " طبيعة النساء " شئ مصطنع نشأ نتيجة القهر الجبرى من ناحية ، والدوافع غير الطبيعية من ناحية أخرى .(٢٤)

ويختتم " مل " الفصل الأول من كتابه " خضوع النساء " بقوله ..... والمفروض أن الرجال يرون أن العمل الطبيعى للمرأة هو عملها كزوجة وأم ، وأقول المفروض لأن المرء يستطيع أن يخرج بأن رأى النساء مناقض لذلك تماماً — إذا نظرنا إلى الوضع الحالى للمجتمع ، وأنه إذا وجدت أى وسيلة للعيش أو رغبة فى عمل آخر يتفق مع ملكاتهن ، أى إذا كن أحراراً يفعلن ما يشأن ، فإنهن سيأخذن اتجاهاً أخر لأنهن مرغمات على وضعهن الراهن .(٢٥)

من هذا نتبين أن دفاع " مل " عن المرأة إنما هو امتداد لما أقره فى كتابه الأول " عن الحرية " فهو يدافع عن حرية الفرد التى يؤمن بها ويقر أنه لايوجد شئ فى الدنيا يستحق التضحية بهذه الحرية.

وإيمان " مل " بحرية المرأة ومساواتها بالرجل جعله يطالب بحقها فى التعليم ،

والعمل على قدم المساواة مع الرجال وفى نفس فروع المعرفة التى يتعلمها الرجال .
أما عن عمل المرأة فيقول :

" إن تحريم عمل المرأة لايقتصر ضرره عليها فقط ، بل يلحق أيضاً بمن يستفيد من خدماتها " . ويعتقد " مل " أن القدرة على العمل والكسب أمر جوهرى لكرامة المرأة .

ويرى " مل " أن هناك دوافع أدت إلى تحريم عمل المرأة منها :
رغبة الرجل فى الإبقاء عليها داخل الحياة المنزلية ، ولأنها – فيما يرى – أكثر نجاحاً فى هذا المجال ؛ إضافة إلى أنها أقل موهبة من الرجال من حيث القدرات والملكات العقلية .
وهذا الحجة باطلة لأن تجربة العصور الماضية والحديثة أكدت قدرة النساء على القيام بنجاح فى أى شئ ، بل وبطريقة مشرفة .

وترتب على قضية عمل المرأة مناقشة حقها فى تولى المناصب القيادية العليا ، انطلاقاً من مبدأى الحرية والمساواة .
من حق المرأة إذن أن تشارك الرجل فى العديد من الوظائف كالطب والمحاماة ، وكذلك حق التصويت فى الانتخاب Suffrage . ويرى " مل " أن إعطاء المرأة الحرية فى العلم والعمل والزواج وما إلى ذلك ليس من أجل مصلحتها الشخصية فقط ، ولكن من أجل المصلحة الاجتماعية أيضاً .(٢٦)

" الحرية " إذن هى الدعامة الأساسية لفكر " مل " السياسى والأخلاقى بوجه عام ، وفكره عن المرأة بوجه خاص . وانطلاقاً من هذا المبدأ أعلن " مل" رفضه لأوضاع الزواج الظالمة فى عصره ، وطالب بتغييرها ، وجاءت آراؤه حول هذا الموضوع تتويجاً لمبدأى المساواة والحرية اللذان آمن بهما منذ البداية .

رأى " مل " أن الزواج لابد أن يقوم على المساواة بين الرجل والمرأة فى العلم والثقافة والكفاءة. والزواج لايفقد المرأة حريتها وشخصيتها ، وكل حقوقها بعد الزواج مكفولة لها . فما ينبغى ان يقضى زواج لمرأة على حق لها ولا أن يكون مسوغاً للعدوان على شخصيتها وفرديتها . .

هذا بخلاف ماكان سائداً فى عصره من قوانين جائرة تمنح الزوج حق الحياة والموت على زوجته وتسلبها كل حقوقها ، وتجعل الحياة الزوجية أقرب إلى العبودية .

ولاشك أن الكثير من الآراء التى أدلى بها " مل " حول أمور الزواج قوى إلى حد كبير ، ويكفى أن نقول أن القانون الإنجليزى قد اعترف فى عام ١٨٨٢ – متأثراً بآراء مل – بحق المرأة المتزوجة فى الامتلاك أسوة بزوجها . وفى عام ١٨٨٦م جعل للأم حق

الإشراف على أبنائها أسوة بالأب ، وتوالت القوانين التى تنادى بنصرة المرأة فى الميدان السياسى والإجتماعى . وكل هذا نتيجة إقامة العلاقات الأخلاقية والاجتماعية على أســاس العدل بدلاً من القوة .

ولاشك ان هذه الآراء التى عرضها " مل " حول قضية الحرية بوجه عـــام ، حريـــة المرأة بوجه خاص آراء ذات قيمة فى مجموعها ، وهى جديرة بالمناقشة ، لأنها قـضايا حية مازالت إلى الآن موضوع جدل ونقاش ، وتقف ما بين مؤيد ومعارض . وهنا كـــان " مل " دائماً مهوماً بواقعه ومشكلات عصره ، ويكفى أن له السبق فى الدعوة إلى تحريــر المرأة ــ فى الغرب ــ والمطالبة بحقوقها كاملة .

ولنا أن نقول أن هذه القضايا التى قدمها " مل " قد طرحت فى فكرنا العربى . فالفكر العربى قد دعا إلى الحرية وإلى تحرير المرأة وأكد على حقوقها كاملة ــ فى الفكر ، العمل ، والسلوك ، والملكية ، الزواج .....آلخ . فقد اقر الدين الإسلامى حقوق المرأة منذ أربعة عشر قرناً . ولكن فى كل عصر نجد من يعلى من قيمة المرأة ويعطى لها حقها ، كما نجد من هم أعداء المرأة ــ إن جاز هذا التعبير ــ الذين يستخدمون الــدين اســتخداماً خاطئــاً بدعوى أن الدين يفرض واجب الطاعة .
نقول أن الخطأ ليس فى الدين أو فى النظرية بقدر ماهو خطأ فــى التطبيــق أو الجانــب السلوكى للبشر.

عرضنا فى هذا الفصل للمذهب النفعى عند "بنتام" ، جون ستيورت مل والذى عــرف باسم النفعية التجريبية .
وننتقل الآن لمناقشة اتجاه آخر ينتمى أيضاً للإتجاه النفعــى ، وهــو مــايعرف "بالنفعيــة التطورية" كما جاءت عند "هربرت سبنسر" ، و"ليسلى ستيفن" ، و"صمويل الكسندر" .

هوامش الفصل الأول

١)د. حسن عبد الحميد ، مدخل إلى الفلسفة ص١٠١.

٢)زكى نجيب محمود ، حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٦٩.

٣)راجع هنا يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٩.

، توفيق الطويل ، مذهب فى المنفعة العامة (العلاقة بين اللـذة والمنفعة والسعادة)ص ٢٨:٣٤.

4) R.P.Anschutz,The philosophy of J.S.Mill,1953.p 8-9

5) J.Bentham, Principles of Morals amd Legislation .ch. iv. P 8.

٦)توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص ١٩٨.

٧) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص ٢٠٠.

R.P.Anschutz,The philosophy of J.S.Mill,1953.p 15.

8) J.S. Mill, Utilitarianism .p 4:6.

9) Copleston Fredrick , A Histroy of philosophy , vol viii. Bentham to Russell,p30.

10) J.S.Mill , Utilitarianism, p 7.

11) Ibid, p 46.

12) Ibid, p 50.

١٣) أنظر : موقف " مل " من قضية الحرية بوجه علم .. حرية الفكر والمناقشة ، حرية السلوك ..

حرية المرأة ودفاعه عنها من كتابنا : المرأة فى فكر جون ستيورات مـل . دار الثقافة القاهرة ١٩٩٩م.

14) J.S.Mill , A utobiography , p 217.

١٥) توفيق الطويل ، جون ستيورات مل (توابغ الفكر) ص ٧١-٧٢ .

16) J.S.Mill , Political Economy P.17-20, Representation Government . ch .3 , p61:63.

17) ———— , on Liberty ,p.9,50

18)———— Ibid, p 13.

19) ————, p.37 ,38

20) ————, p. 276:269, 283-284.

21) Essential works of J.S.Mill : on liberty, p.306-307.

٢٢) انظر فى تفصيل هذا كتابنا : الحرية فى فلسفة رسل : الحرية ، حدود تدخل الدولة ، التصالح بين الفردية والمواطنة .

23) J.S.Mill , Subjection of Women , ch. 1, p.29,31-32.

24) —— Ibid, p.48-49.

25) —— Ibid, p.56.

26) —— Ibid, p.80,

٢٧) سامية عبد الرحمن ، المرأة فى فكر مل ص٥٥: ٣٩

الفصل الثانى

(الفلسفة التطورية)

"هربرت سبنسر"

مقدمة :

بدأت فكرة التطور تظهر فى الفلسفة ، وكذلك فى العلوم الخاصة فى العقد السادس من القرن التاسع عشر ، وهو العقد الذى شهد وفاة "هاملتن" ، وبلوغ "مل" أوج شهرته . ولقد كان وجود فكرة التطور فى الجو فى اواسط القرن التاسع عشر هو الذى جعلها تظهر فى آن واحد من عدة مصادر مستقلة ، وتهب كالعاصفة على الحياة العقلية المعاصرة لها بأكملها ، مكتسحة معها كل شئ . ففى ميدان الفلسفة اتى بها " هربرت سبنسر " ، وفى ميدان العلوم الخاصة اتى بها "دارون" عن طريق كتابه " أصل الانواع " .

وقد ذاعت نظرية التطور عند " سبنسر " ، " دارون " ، وأصبح زحفها الظافر أمراً مؤكداً . فقد كانت تمثل مذهباً طبيعياً Naturalism من حيث انها جعلت العوامل دون الإنسانية أهم من العوامل الحضارية. ومذهباً بيولوجياً Biologism من حيث أنها عبرت عن المسائل الفلسفية من خلال المقولات والنظريات البيولوجية ، وكانت مذهباً تطورياً Evolutionism من حيث انها نظرت إلى الأشياء كلها على أنها جزء من عملية التطور الصاعد ، ومذهباً آلياً Mechanism لأنها فسرت الظواهر الغائية من خلال العلل الآلية وقوانينها.

وهكذا ، لم يكد ينقضى عشرون علماً ، بعد نشر كتاب " أصل الأنواع " حتى أصبح التطور حديث العالم أجمع ، وأصبحت الفلسفة التطورية هى الفلسفة الشعبية للمثقفين وأنصاف المثقفين وغيرهم على السواء .

ثم جاء " هربرت سبنسر " فتناول فكرة التطور بالتطبيق على كل مناحى التفكير والدراسة ..... .

وكما ان الرياضة سادت الفلسفة فى القرن السابع عشر حيث أنجبت للعالم "ديكارت" ، و"سبينوزا" ، و"ليبنتز"، و"بسكال" ..... وكما ان علم النفس ساد الفلسفة فى القرن الثامن عشر ممثلاً فى "باركلى" و"هيوم" و"كانط" ، فقد كان علم الحياة فى القرن التاسع عشر هو النزعة السائدة ، نلمسها فى "شلنج" ، و"شوبنهور" ، و"نيتشه" ، و"برجسون" .

إذن تمثل المذهب التطورى الطبيعى فى المجال الفلسفى على وجه الخصوص فى مذهب " سبنسر " (١٨٢٠-١٩٠٣) ، وهو المذهب الذى وصلت به تلك الفلسفة التى ظلت على ولائها للتراث الإنجليزى إلى القمة ، وبلغ بها القرن التاسع عشر خاتمة مطافه ونقطة اكتماله .

لقد سيطر " سبنسر" على الميدان الفلسفى فى انجلترا فى الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر على نفس النحو الذى سيطر به "مل" و"هاملتن" ، و"بنتام" ، و"ريد" ، و"هيوم" على هذا الميدان فى أيامهم ، وهو واحد من الفلاسفة الإنجليز القلائل الذين

ذاعت شهرتهم خارج انجلترا أثناء حياتهم ، بل لقد اكتسب شهرة عالمية فذاع اسمه فى روسيا والصين واليابان وأوروبا وأمريكا .. ففلسفته كانت تعبيراً ظهر فى أوانه عن الأفكار السائدة فى عصره .

وأول عرض قام به لفلسفة التطور ظهر فى مقال عنوانه " التقدم قانونه وعلته " علم ١٨٥٧، فذكره دارون فى مقدمة كتابه " أصل الأنواع " بين الذين سبقوه إلى نظريته . ثم رأى أن نسبية المعرفة ــ على طريقة "كانط" و"هاملتون" و"منسل" تسمح له بإفساح مجال للدين ، إلى جانب مجال العلم ، وبناء فلسفة شاملة... إلى أن وصل إلى النقطة التى استطاع فيها أن يلخص الكون كله فى صيغة واحدة ، وكانت النتيجة مذهباً كان فيه مكاناً لكل شئ ، مذهباً بلغ تخطيطه من الجرأة ، وتنظيمه من البراعة والدقة حداً لايملك المرء معه إلا أن يشعر نحوه بالإعجاب ، مهما كان موقفه النهائى منه .

فلنقف الآن إلى حياته الفكرية ، وكيف كان تأثيرها على فلسفته التطورية التى شملت كل مناحى الحياة .

ولد " هربرت سبنسر " فى السابع والعشرين من أبريل ١٨٢٠بمدينة دربى بانجلترا . كان هذا الفيلسوف الانجليزى صاحب القول " بأن الوجود إيقاع معاود الحدوث " سليل أسرة عرف أفرادها باستقلال العقيدة فى الدين ، وبفردية الراى فى السياسة فكانوا يميلون إلى تكوين أفكارهم بانفسهم بدلاً من تقبل أفكار الاخرين .

ويحدثنا هربرت سبنسر عن أبيه الذى كان يعمل مدرساً فيقول :" إنه لم يخلع قبعته قط لأحد مهما كانت مرتبته " . وقد ورث سبنسر هذا عن أبيه فكان يتميز باستقلال ذاتى عنيد ، ولم يخضع لأحد ، ولا حتى لأبيه الذى رغب فى إعطائه قسطاً من التعليم ليصبح مدرساً.

وقد كان سبنسر فى طفولته يهمل ذهابه إلى المدرسة ، لأن التعاليم المكرورة بها قد أفزعته وأصابته بحالة من الذهول وسلبت منه السمة التجريبية التى اكتسبها من أبيه ، كما ابرزت إحجاماً عقلياً مبكراً عن قبول قضايا دون برهان ثابت .

يقول : " العبارات الجازمة والدجماطيقية أن كذا وكذا هو كذا.. That so and so is so and so، والتى تتسم دون برهان أو سبب مفهوم تبدو كريهة بالنسبة لى. [١]

فسبنسر إذن منذ نشأته الأولى لم يخضع لأى سلطة أو رأى مسبق ، بل كان يرى أن العقل والتجربة هما الأساس الصحيح للعلم .

ويقول سبنسر عن نفسه : " يجب أن يعلم الناس عنى أننى لم أتلق درساً واحداً فى اللغة

الانجليزية أو قواعد اللغة الشكلية أو أى تعليم منظم فى حياتى " . ولم يكن تعليمه غير المنتظم إلا نتيجة بصيرته النادرة .

ومن هذه المرحلة التعليمية المبكرة انتقل "سبنسر" إلى مرحلة أخرى أكثر أهمية ، وهى الاهتمام بالسياسة وقد أسس مذهباً ليبرالياً حراً تحت وصاية عمه " توماس سبنسر " وفى هذه المرحلة كتب "المجال اللائق للحكومة " ، وهو أول سلسلة المقالات التى ظهرت عام ١٨٤٢م فى مجلة Non Conformist عبر فيه عن وجهة النظر القائلة : " أن تكييف الإنسان لوظائفه الاجتماعية يتطور اكثر حينما لايحدث تدخل مصطنع فى علاقاته بالمجتمع ".

وفى هذا المجال السياسى أدلى بأفكاره عن الإصلاح الانتخابى والديمقراطية فقال أن الديمقراطية لايمكن القضاء عليها ، ولكنه أقر أنه يقاوم كل مشرعى القوانين فى العالم بكل دهائهم وسياستهم المحتالة، كما يقاوم رجال الشرطة والأجهزة المتعددة لمناورات الدولة ، فلابد أن تخضع قوتها الناهضة وتحطم .[٢]

وأكد سبنسر أن العدل هو الوسيلة الوحيدة والأكيدة لرد التحلل الاجتماعى ، وهو الضمان الوحيد لجميع البشر .

كما أن الديمقراطية حق طبيعى ، وهو الباعث الرئيسى للعمل . كما أقر قانون الحرية المتساوية ، فأكد أن حقوق المرأة يجب ان تقف أو تسقط مع حقوق الرجل ، بمعنى انه يجب المساواة بينهما فى الحقوق، وخاصة فيما يتعلق بحق الانتخاب.[٣] والسيادة الذكرية عنده لاتمثل إلا مرحلة غير متطورة فى دولة إجتماعية.

وفى عام ١٨٥١كتب سبنسر أول كتبه " السكون الاجتماعى " ليؤكد حق الطبقة العاملة بوصفها طبقة طبيعية وثابتة ، وليظهر مدى تعاطف سبنسر مع هذه الطبقة ، ويبين أن الطبقات الأعلى تساهم فى الدناءة، والجهل الأخلاقى .[٤]

تأثر سبنسر فى هذه المرحلة — فى سن الأربعين تقريباً — بمجموعة من الأصدقاء الجدد حيث التحق بمجموعة الأكونوميست Economist وتأثر بتوماس هدجكسن T.Hodgskin الذى ساعده على تأسيس معتقداته السياسية .

وتنبأ هدجسكن بازدراء سبنسر لعمل القوانين معتقداً أن كل الشرور ترجع إلى تدخل الإنسان مع الكون : وكتاب سبنسر " السكون الاجتماعى " يتفق غلى حد كبير مع نظريات هدجسكن التى جاءت فى كتابه " العمل يدافع ضد إدعاءات رأس المال "

وفى هذه الفترة ظهر رفضه للسلطة والتقليد واضحاً ، وكذلك رفضه لمجتمع مبنى على الخطأ ، ورأى ان القوانين — على اختلافها حدود تعرقل حرية الإنسان .

كتب سبنسر فيما بعد مجموعة مقالات هامة مثل " فوق القانون " Over Ligislation ، والسلوك والأنماط .

وفى عام ١٨٥٣ مرض سبنسر وسافر إلى فرنسا للنقاهة ، وعاد بعد عام ليبدأ الكتابة فى دراسة طويلة لتطور علم النفس . وفى باريس تعرف على فلسفة أوجست كونت .

وفى مارس ١٨٦٠ ، وبعد ازمة مالية عنيفة ، استطاع سبنسر إنجاز برنامج " الفلسفة التركيبية "، وكان يقصد بها ان تكون فلسفة كاملة وشاملة للتطور ، تبحث فى طبيعة الوجود ، وقوانين علوم الحياة والنفس والاجتماع والأخلاق ، والاساس المشترك بين المذاهب الدينية المتباينة فى العالم .

ومنذ ذلك الحين كرس حياته بصفة دائمة لنشر هذا المذهب التطورى — تطور المادة من الذرة إلى النجم ، وتطور الحياة من الأميبا إلى الإنسان .

كان يتابع كتابة " العمل الضخم " الفلسفة التركيبية لأربعين عاماً وسط خضم من العقبات الشائكة. والأمراض المنهكة ، هذا المذهب الذى يرى أن هناك روح من الخير فى الشر ، وروح من الحق فى الباطل ، وعلة الكون المجهولة هى قوة بناءة ، أكثر منها هدامة . والعالم يمر بدورة متصلة من التطور والتدهور (التحلل) ، ولكن كل تدهور يتبعه تطور آخر ، فكل ليل هو فاصل بين نهار ونهار، وكل ربيع هو يقظة من نوم الشتاء ، وكل موت هو مقدمة بعث فى حياة جديدة.

مؤلفه الرئيسى هو " مذهب فى الفلسفة " وهو عمل يبلغ حجمه عشرة مجلدات* .

هذا العمل يمثل جهداً لايكاد يكون له مثيل فى تاريخ الفلسفة فى شموله واتساق خطته ، وضخامة العقبات التى كان يتعين عليه مواجهتها .

وفى سنة ١٨٨٣ نشر سبنسر كتاب " الإنسان ضد الدولة " The Man vurses the state" الذى كان يلخص — أكثر من أى كتاب أخر — مذهبه السياسى .

— وقد جعل سبنسر الفكرة الرئيسية لكل مؤلفاته هى " التطور " التى هى المحور أو المركز لكل تفكيره. وكان يستمد مادته من الحياة والتجربة أكثر مما يستمدها من الكتب والمؤلفات .

هذا وقد تتبع سبنسر نظرية التطور ، فقضى بقية حياته محاولاً تنظيم وتوحيد المعرفة البشرية كلها داخل إطار هذه النظرية .

وبعد ان عرضنا لحياة سبنسر وأهم المحطات الرئيسية التى ساهمت فى تشكيل فكره

الفلسفى ، نأتى الآن إلى فلسفته ، التى بسطها لنا أولاً فى كتابه " المبادئ الأولى "* ثم بعد ذلك فى بقية مجلداته.

العلم والدين : نسبية المعرفة

يفتتح " سبنسر" كتابه المبادئ الاولى بقضية شغلت المفكرين منذ زمن طويل * ، هذه القضية هى "الصراع بين العلم والدين " ومحاولة فك الصراع والتوفيق بينهما.

وقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العلم والدين ليست جديدة أتى بها "سبنسر" ، ولكنها قديمة قدم الفلسفة ولكن الجديد هنا هو محاولة أو كيفية هذا التوفيق استناداً إلى " نسبية المعرفة " الذى أخذه سبنسر عن " كانط " بتوسط "هاملتن" ، و"مانسل".

يقول " سبنسر كل دراسة تقصد إلى البحث عن حقيقة الكون واستقصاء علته ، لابد ان تنتهى إلى حالة يقف حيالها العقل عاجزاً لايستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً ، سواء سلك إلى ذلك طريق العلم أو طريق الدين .

فالدين بصورتيه لايمكن أن يقدم تعليلاً واضحاً لحقيقة الكون ، والعلم كذلك ببراهينه وأدلته عاجز عن شرح حقائق الكون . فالعقل البشرى قد أعد لكى يفهم ظواهر الأشياء ، ولايعدوها إلى ماهو خفى ، ولكن فى الوقت نفسه لانستطيع ان ننكر هذا الشعور الذى تضطرب به نفوسنا من أن وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة حسب العقل أن يدرك وجودها ، أما إذا هم نحوها بالتحليل والتعليل خر صريعاً عاجزاً.

وعلى هذا الأساس من وجهة النظر يصبح التوفيق بين العلم والدين سهلاً ميسوراً ، فليقصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون ان يتورط فى البحث عن حقائقها المستورة ، له أن يتناول المادة تحليلاً وتركيبياً دون ان يبحث فى ماهية المادة ، وله ان يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها دون أن يعلم ماهيات هذه الأشياء ، فهى فوق مقدوره ، وكل محاولة فى هذا المجال ضرب من العبث.

---

* المجلدات العشر منها : – المبادئ الأولى ١٨٦٢
– مبادئ البيولوجيا ١٨٦٧-١٨٧٣
– مبادئ علم النفس ١٨٧٠
– دراسة المجتمع ١٨٧٣
– مبادئ علم الإجتماع ١٨٧٦
– معطيات علم الأخلاق ١٨٧٨

* قضية الصراع بين الفلسفة والدين ومحاولة التوفيق بينهما أثارت الكثير من النقاش والجدل عبر عصور مختلفة بداية من الفكر اليونانى ومروراً بفكر العصر الوسيط المسيحى والإسلامى ، وانتقالاً إلى العصور الحديثة وإلى يومنا هذا.

أما الدين فخير له ان يترك هذا العقل العنيد الذى لايطمئن لغير الحجة المنطقية ، وان يناشد العقيدة من الإنسان .

قل للعلم أن يكف عن إثبات الله او إنكاره ، وقل للدين ان يكف عن مناشدة العقل لأنه لايستقيم مع منهجه فى التفكير ، ترى الدين والعلم أخوين متصافحين لكل منهما حلبة ومجال.

أصل العالم إذن مجهول أو لايمكن معرفته Unknowble وماهو محال على المعرفة محال على العقل تصوره . فالمؤمن بالله شأنه فى ذلك شأن الملحد لايستطيع أى منهما أن يثبت دعواه بالدليل . فإذا كان الله قد خلق العالم ، فمن الذى خلق الله ؟ وإذا لم يكن أحد قد أوجد العالم ، فكيف نعلل خروج

العالم إلى حيز الوجود ؟

علينا إذن ان نعترف بقصورنا العقلى ، ونمسك عن التوسع بأفكارنا حتى نتجاوز بها حدود مايمكن معرفته .

ويلاحظ سبنسر أنه ليس من حقنا أن نسمى أنفسنا مؤمنين أو ملحدين . فما نحن إلا لاأدريون — أى لاندرى . فالأفكار العلمية النهائية إن هى إلا تصويرات للحقائق التى لايمكن إدراكها . ... وفى كل مناحى الحياة نجد ان البحوث التى يقوم بها العلماء توقفهم وجهاً لوجه أمام لغز مبهم لاحل له يزداد تعقيداً كلما حاولوا إدراكه بوضوح فيدركون فى الحال عظمة العقل البشرى وضآلته ..

قدرته على بحث كل مايقع فى مجال الخبرة ، وعجزه عن بحث كل مايجاوز هذا المجال.(*)

وقد أقام هربرت سبنسر التوفيق بين العلم والدين على أساس من نسبية المعرفة ، التى استمد عناصرها من كانط ، هاملتن ، مانسل .

نحن لانعرف إلا النسبى والمشروط والظاهرى ، ولكن نفس معرفتنا بذلك تلزمنا ، بأن نفترض "مطلقاً" .وعلينا ان ننظر إلى العالم الذى تصل إليه تجربتنا ، وكل مايحدث فيه من تغيرات على أنه تكشف لقوة تظل ثابتة وسط التغيرات ، وتكون لامتناهية فى المكان والزمان .

ويرى " سبنسر" ان فكرة عدم قابلية المطلق للمعرفة لها قيمة إيجابية ، هى أنها تبين الطريقة التى يمكن بها وضع حد للخلاف بين قوى العلم أو الفلسفة من ناحية، والدين من ناحية اخرى ، فذلك الذى يعترف به العلم أو الفلسفة بوصفه لامعروف هو نفسه الذى يتجه إليه الوعى الدينى ، فهو فى الحالتين موضوع واحد ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة ، مجال الفلسفة هو المعلوم ومجال الدين هو اللامعروف ، ولامحل للخلاف بينهما ، طالما أن كل منهما يلتزم حدوده الخاصة .

ويوضح هاملتون هذا المعنى — من قبل — فى بحثه المشهور الصادر عام ١٨٢٩

بعنوان " فلسفة اللامشروط " حين يؤكد ان العقائد التى يعجز العقل أمامها والتى هى نهاية كل فلسفة ، هى نفسها بداية اللاهوت .

أما " مانسل" فقد اوضح هذا فى كتابه "حدود الفكر الدينى" .

وإذا كان سبنسر يقر أن هناك شيئاً مطلقاً وراء الأعراض المتغيرة التى هى مظاهر له ، فنحن بحاجة ماسة إلى معرفة هذا الشئ ، ولكن هذا لايتم بالرجوع إلى الماضى أو إلى آراء الغالبية من البشر ، لأنها غالباً ما تكون خاطئة وتبتعد عن الحقيقة ، ولكن علينا أن نعترف أنه بين المذاهب الأكثر اختلافاً، والمعتقدات الاكثر تناقضاً شئ مشترك يجمع بينهم ، هذا الشئ إن لم يكن الحقيقة الكاملة ، فيمكن اعتباره أعلى درجات الاحتمال . (روح الخير فيما هو شر) ، روح الصدق فيما هو خطأ .

المذاهب — على اختلافها — ليست صادقة تماماً ، وليست خاطئة تماماً، كل منها يتضمن روح الحقيقة فى داخله .

هكذا نرى — فيما يقول سبنسر — ان العلم والدين يعبران عن وجهين لحقيقة واحدة، الوجه الأول هو القريب المرئى المحسوس ، الوجه الآخر هو البعيد الغير مرئى اللامحسوس .

وإذا تقرر هذا لزم أن يكون للدين مكاناً إلى جانب العلم بشرط أن يلتزم كل منهما بحدوده الخاصة.

" الدين حاضر فى كل مكان كنواة عبر جوهر التاريخ البشرى، معبر عن حقيقة أبدية خالدة ، بينما العلم هو مادة منظمة من الحقائق تنمو باستمرار ، وتتقى الأخطاء ، ولهذا تخضع للتطور والتغير.

واستناداً إلى " نسبية المعرفة " عند " سبنسر" أكد ان الأفكار العلمية المجردة ، والأفكار الدينية المجردة ليست فى متناول العقل البشرى وهى تضعنا أمام لغز محير لايمكن حله. لأن العلم لايستطيع أن يفعل اكثر من تحليل وتوضيح خبرتنا القطعية بالطبيعة ، ولايمكن ان يتجاوز هذا المستوى .

أما التساؤل حول طبيعة أفكارنا أو أصل الكون وكيف وجد ، وهل طبيعة الكون مادية أم روحية ،

وهل الكون أوجد ذاته أم خلق بفعل خالق ... إلى آخر هذه التساؤلات التى يعجز العقل البشرى عن إيجاد إجابة حاسمة حولها. ويدرج سبنسر المادة والحركة والزمان والمكان والجوهر والعلية بين المسائل العلمية المجردة او النهائية التى لايستطيع العلم تفسيرها .

وحول مشكلة أصل الكون : قدم " سبنسر" ثلاثة فروض — وليست حقائق — حاول تفنيدها جميعاً ليخلص فى النهاية إلى عجز العقل عن فهمها .

١- الكون قد أوجد ذاته Selfexistent (مذهب الإلحاد).
٢- الكون مخلوق بذاته (مذهب وحدة الوجود).
٣- الكون خلق بفعل خارجي (التأليه).

الخلاصة التى نريد توضيحها هى أن التساؤلات العلمية والدينية المجردة تقع خارج حدود علمنا . والخطأ الأكبر الذى يقع فيه العقل البشرى ويوقعه فى التناقض هو الخوض فى محاولة معرفتها او بتعبير كانط الاستخدام الغير مشروع للعقل فى أشياء تقع خارج حدوده.

التجربة هى السبيل الوحيد للمعرفة ، وأن الشئ من حيث هو لاسبيل إلى إدراكه . وخطأ الميتافيزيقا القديمة يتلخص فى زعمها أن العقل يستطيع الوصول إلى الحقائق المجردة كالعالم والروح والإله ، فى حين أننا لاندرك إلا كيفيات وأعراض الأشياء فقط .
ولكن عدم معرفتنا بأصل العالم والروح والله بسبب عجز العقل البشرى لايعنى إطلاقاً عدم وجود الدين ، لأن كل ما لايمكن معرفته عن طريق الفهم العقلى يرد إلى مجال الإيمان . وهذا بعينه ما أكد عليه كانط من قبل .
هكذا تخلى " سبنسر " عن كل ماهو مفارق – أى الأسرار التى تتجاوز الخبرة – وكرس نفسه لبحث الواقع ، وأقام فلسفته التطورية على دعامة الدليل العلمى لاعلى فروض اللاهوت غير المحدودة.

الفلسفة التطورية (الأسس النظرية):-

لقد كانت الفكرة الرئيسية فى جميع اطراف مذهب " سبنسر" هى " التطور " . وعلى الرغم من ان "داروين" هو الذى جعل لها تأثيرها الهائل عن طريق كتابه أصل الأنواع ١٨٥٩م إلا أن " سبنسر" هو أول من طبق هذه الفكرة تطبيقاً شاملاً بالمعنى الصحيح وشكلها فى القالب الذى اكتسحت به العالم .

" إن الارتقاء فى جميع ممالك الطبيعة من نبات وحيوان واجتماع انسانى ، وما يتصل بهذا الاجتماع من شئون تتعلق بالأخلاق والسياسة والعادات والفنون ، إنما يقوم على أساس واحد وهو " الانتقال من التماثل والتشابه إلى التباين وعدم التجانس ، إذ نلاحظ مثلاً فى الجماد ان ذرة الهواء أو التراب أو النار هى كذلك لاتتغير ، ثم يظهر الاختلاف فى مملكة النبات ، ويكون الاختلاف ضئيلاً فى الأنواع الدنيا ، أما فى النباتات الراقية فيبدو التباين واضحاً حيث نجد أوراقاً وأزهار و ثماراً ، وفى الأزهار نجد فى أرقى النباتات أعضاء تذكير وتأنيث ، وفى الثمار نجد قشوراً ولباباً وبذوراً داخلية .

وهذه الظاهرة نفسها نجدها إذا انتقلنا إلى مملكة الحيوان الدنيا، فأدنى أنواع الحيوان عبارة عن أجسام هلامية متماثلة الأجزاء لايتوقف جزء منها على الأخر ، فإذا فصلنا أحد هذه الأجزاء لايموت ، ولكنه يظل حياً ، أى أن قوة النمو والتوالد تكون كامنة فى كل جزء فيه (مثل الأسنفج والأميبا) ، وذلك بخلاف الأنواع الأكثر رقياً ، فإنها تنقسم إلى ذكور وإناث خضوعاً لقانون " التخصص وتوزيع العمل " ، وتبعاً لارتقاء الكائن فى سلم التطور التدريجى ، حتى يصل "اللاتجانس أو " التباين " بشكل واضح فى أرقى أنواع الحيوان وهو الإنسان . فكل عضو من أعضائه له شكله الخاص ووظيفته الذاتية التى لايقوم بها عضو آخر ، فاليد غير الرجل ، والعين غير الأذن ، والقلب غير الطحال ، وهكذا ... والملاحظ فى هذه الأنواع العليا أن الوظائف ولو أنها متباينة فى ذاتها ، إلا أنها غير مستقلة استقلالاً كلياً ، إذ يتوقف بعضها على بعض فى وظيفته وفى وحدة القصد والهدف . كذلك إذا فصل الجزء أو العضو عن المركب الحيوى ، فقد قوامه وحياته بسرعة ، على عكس ما كان يحدث بصدد النبات أو الحيوانات الدنيا ، لإن كل جزء من أجزائها يظل حافظاً لما هو كامن فيه من قوى النمو والقدرة على التوالد.[6] ويستخلص " سبنسر " من هذه الحقائق البيولوجية قانوناً عاماً ملخصه " إن فى الحياة ميلا إلى التفرد والتخصص والانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس ، ومن المتشابه إلى المتباين . وكلما زاد الكائن الحى ارتقاءاً زاد تفرده وتخصصه ظهوراً .

– وينتقل " سبنسر" بهذه الحقائق من ميدان البيولوجيا إلى ميدان الحياة الاجتماعية ، فيحاول تطبيقها على هذه الحياة مشبهاً إياها بالحياة البيولوجية فيقول :

" كانت الجماعات البشرية فى أول عهدها تعيش على الفطرة ، ومؤلفة من أفراد متشابهين ، كان الفرد يعد طعامه ويبنى كوخه ويدافع عن نفسه شأنه شأن الأنواع الدنيا من الحيوان ، ثم حدث أن تطورت الحياة الإجتماعية وانتقلت من سذاجة الفطرة إلى مرحلة اكثر ارتقاءاً ازداد الأفراد تخصصاً واستقلالاً .

وبعد أن كان رئيس العائلة قديماً هو حاكمها وقاضيها وكاهنها ومربيها ، ودعامة العرف والتقاليد فيه، توزعت هذه الأعمال على أفراد كثيرين مختلفين ، ومن ثم انقسمت المجتمعات إلى طبقات كثيرة . ونلاحظ فى العصر الحاضر إزدياد ظاهرة التفرد والتخصص إلى أعلى مدى . غير أن الإسراف فى التخصص لا يعنى استقلال كل كائن عن الآخر ، أو كل طائفة اجتماعية عن بقية الطوائف ، ولكن هذا التخصص يؤدى فى النهاية إلى التكامل والتآلف ". [7]

والخلاصة أن نظرية " سبنسر" فى التطور تتلخص فى الانتقال من التشابه إلى

التباين . ومن التعميم إلى التخصص ومن الاستقلال الانعزالى إلى النظام والتدرج . هذه المعانى لاتتغير سواء فى كتابه "المبادئ الأولى " أو فى كتب أخرى.

نظرية التطور أو النشوء والارتقاء تقوم على دعامتين أساسيتين :

١ – التباين Differenciation

ويقصد بذلك الانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس

From Homogeneity to Heterogeneity

ويعنى هذا أن فى الحياة ميلاً إلى التفرد والتخصص الذى يعد المطلب الأول فى شئون الحياة ، وهو الغاية القصوى التى يصل إليها الكائن فى ارتقائه .

٢ – التكامل : Integration

وهذه الظاهرة تسير جنباً إلى جنب مع ظاهرة " التباين " بمعنى أن التفرد أو التخصص لايؤدى إلى الاستقلال والانعزال والاكتفاء الذاتى ، ولكنه يؤدى إلى التضامن والتماسك ، و اعتماد الاجزاء والوظائف بعضها على البعض الأخر ، فلا تستطيع إحداها أن تحيا بنفسها عن الاخرى ، وذلك طبقاً لمبدأ توزيع العمل البيولوجى والفسيولوجى بالنسبة للمركب الحيوى ، وطبقاً لمبدأ التضامن والتكامل الاجتماعى بالنسبة لشئون الحياة الإجتماعية .

هذا هو قانون التطور ، ولكن التطور يعقبه تحلل أو إنحلال . Dissolution

يعرف " سبنسر" قانون التطور " بأنه تجمع لأجزاء المادة يلازمه تشتت للقوة والحركة ، وخلال ذلك تنتقل المادة من حالة التجانس المطلق إلى التباين المحدود "

ويشرح ذلك فيقول :

" لقد تكونت الجبال الشامخة من ذرات الحصى ، و امتلأت المحيطات الفسيحة بقطرات الماء ، واجتمعت عناصر دقيقة من الأرض فكونت الأدوار العالية ، تآلفت طائفة من المشاعر والذكريات فألفت فكراً وفلسفة .

– لقد تطورت الأسرة إلى القبيلة إلى الدولة ثم إلى تحالف بين الدول ... هذه كلها أمثلة لأجزاء المادة المتناثرة كيف تآلفت وكيف اجتمعت بعضها مع البعض .

ولكن تجمع الاجزاء يستتبع نتيجة اخرى وهى التنوع والتنافر فى العمل الذى يؤديه كل منها . فقد كان السديم الأول مركباً من مادة متجانسة يشبه بعضها بعضاً ، ولكنها سرعان ما تنوعت فى غازات وسوائل وأجسام صلبة .

اللغة الواحدة لاتكاد تسرى فى بطاح الأرض حتى تتنوع فى ألسنة ولهجات مختلفة .

العلم الواحد يتفرع عنه عشرات من العلوم ... كل هذه أمثلة على التنوع والتنافر اللذين

يعقبان التشابه والتجانس. هكذا أسطورة الحياة : تجمع وتفرق ، تآلف وتنافر ، تأتلف الأجزاء وتجتمع فى وحدة لاتزال تطرد فى النمو حتى يحركها تنافر الأجزاء ثم يشتد هذا التنافر ، ويشتد حتى تتلاشى وتنحل . سنة الوجود هذا الانحلال والتكون ، ولكنه بين جذبة المد ودفعة الجزر يلتمس التوازن كى ينتهى إليه ، فكل حركة تعانى من المقاومة ما يؤدى بها إلى البطء ، ثم إلى السكون عاجلاً أم آجلاً .

حراره الشمس وضوءها يقلان كلما تقادم عليها الزمان ، الارض تتلكا فى سرعتها عهداً بعد عهد، الدماء فى عروقنا سيصيبها البرد والبطء ... وهكذا سيسعى الوجود نحو الانحلال أو سيسعى الانحلال إلى الوجود خطوة خطوة ، هى نتيجة محتومة للتطور .

سينحل المجتمع ، وتتفرق الشعوب ، وتذوب المدن ، ويمثل هذا تتم دورة التطور والانحلال ، ولكنها ستبدأ المسير ثانية وثالثة إلى ما لانهاية له من المرات ، وكل تكوين جديد لابد ان ينتهى بالفناء والموت.

التطور عند "سبنسر" هو القانون الذى تنشده الفلسفة كى يضم بين دفتيه علوم الإنسان بأسرها إيقاع الحركة فى عالم من المادة .

المد والجزر ، وتعاقب الفصول ، وظهور الأجناس والشعوب وفناؤها ، واهتزاز أوتار الكمان ، وضربات القلب ودورة الدم ، والرياح ، ودورة الكواكب والنجوم ــ هذه كلها إن هى إلا بضعة أمثلة من نبضات الكون التى لانهاية لها، وهذا النبض الأزلى ينظم ظواهر الوجود فى معاودتها الحدوث بما يتفق ونظرية التطوروالتدهور .

ويلاحظ " سبنسر" أنه إذا ما بحثنا التاريخ الكامل لأى شئ وجدنا أنه يتألف من ظهور ذلك الشئ من الخفاء وعودته إلى الخفاء .فمن السديم تنبثق كتل من اللهب ، تتطور إلى مذنبات وشهب ونجوم وكواكب ، ثم تنتظم هذه الأجرام الفردية فى مجموعات وأبراج ومجرات وعوالم إلى أن تندمج فى تناسق سلم من الحركة والنور .

وبتطبيق قانون التطور فإن جميع الكائنات الحية تخرج من التراب ، وتتطور إلى أسماك وطيور وحيوانات وبشر ، ثم تتسق الأفراد فى أسر وعشائر وطبقات ودول ، إلى أن يتآلفوا فى النهاية فى اتحاد تعاونى لعالم متحد.

غير أن التطور* يعقبه التدهور فمن الكائنات المفردة إلى تجمعات ، ومن التجمعات إلى كائنات مفردة مرة أخرى . ومن الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت . وهذا يصدق على العالم الطبيعى صدقه على الإنسان . فكل كائن عضوى إلى التحلل ، وكل نجم سيتحلل إلى رماد .

كل إنسان وكل شعب ، بل كل جزء من الاعمال العظيمة التى انتجها الجنس البشرى مصيره إلى زوال . فما الميلاد إلا تمهيد للموت.
ولكن تاتى نغمة الرجاء فى فلسفة سبنسر — عملية الإيقاع الحركى قائمة إلى الأبد . فبعد ان تكتمل دورة، تبدأ دورة اخرى . وما حياة او موت أى فرد أو كوكب ، أو عالم ، إلا فصل واحد فى مسرحية الوجود . الليل يتبع النهار — كما يتبع النهار الليل فى اطراد ثابت، ولكن سر التحلل والموت أو ماهية العالم محال تصورها تصوراً كاملاً بالحدود العلمية وحدها ، " هناك حقيقة كائنة وراء حدود تجربتنا "

قوة غامضة يستحيل إدراكها ، علة مجهولة تولد إيماناً معيناً داخل ذواتنا ، إيمان لايقتصر على الإيقاع الحركى فى معاودة الحدوث ، بل هو إيمان بالتبرير النهائى للوجود . فكل تحلل إن هو إلا خطوة إلى تطور جديد .(8)

أشكال التطور :

إن الكثرة من مؤرخى الفكر ليعترفون ان مفهوم التطور هو من أهم المفاهيم التى نشأت فى القرن التاسع عشر ، أو هو الفكرة الرئيسية فى تلك الحقبة ، وإذ برز هذا المفهوم وتألق ، وتركز حوله اهتمام الباحثين ، فقد طبق فى كل علم ، وفى كل فرع من فروع الدراسة ، ولم يقتصر تطبيقه على تطور الحياة العضوية فى النبات والحيوان والإنسان فحسب ، بل تعداه إلى تطور العقل الإنسانى ، والمجتمع ، والثقافة، والعلوم والفنون .

---

* اشتق " سبنسر" من مبدأ التطور ثلاثة قوانين أساسية — فى كتابه المبادئ الأولى — أولها قانون استمرار القوة وثانيها عدم قابلية المادة للفناء ، وثالثها قانون استمرار الحركة أو اتصالها ، ثم أضاف إلى ذلك أربع قضايا أخرى هى استمرار العلاقة بين القوى ، وتحول القوى وتعادلها ، وأخيراً إيقاع الحركة . هذه القوانين المتعددة ترد فى النهاية إلى شكل عام أو مبدأ أولى هو قانون التطور .

وتاريخ الكائنات جميعاً يتلخص فى ظهورها من بدء مجهول ثم اختفائها إلى نهاية مجهولة ، وحياة الكائن الحى هى مرآة صادقة لعمليتين عكسيتين هما التطور والتحلل .

وهناك حركة جدلية من التطور إلى التحلل ، ومن التحلل إلى التطور مرة أخرى ، وهذه الصيرورة المستمرة هى القانون العام الذى يحكم العالم .

الكون فى مجموعه يعمل بموجب قانون واحد هو قانون التطور الذى يسرى على كل جزء فيه .

والتطور يأخذ أشكالاً عدة ، ولكن كل هذه الأشكال تخضع لقانون واحد بمعنى الإنتقال من حالة التجانس المفكك إلى حالة اللاتجانس المترابط ، ومن البسيط إلى المركب ، ومن اللامحدود إلى المحدود سواء تحدثنا عن التطور الفلكى أو الجيولوجى أو التطور العضوى أو تطور الحياة أو العقل أو المجتمع أو حتى تطور الفنون .

التطور الفلكى : يقرر " سبنسر : ان النظام الفلكى بأكمله من نجوم وكواكب ونسق شمسى بأكمله يخضع لهذا القانون . وكذلك التطور الجيولوجيين من براكين وصخور نارية .

من المتفق عليه بين الجيولوجى أن الأرض مادة مصهورة (منصهرة) ومن ثم فهى متجانسة نسبياً ، وبمرور الوقت وعن طريق الإشعاع ، اختلفت هذه المادة ، واصبحت اكثر تعقيداً ، وازداد هذا اللاتجانس نتيجة لحركة الأرض الداخلية ، وتأثيرها على السطح ، مما أدى إلى ظهور أنواع من الصخور والنتوءات والعروق المعدنية .

وقد ظهرت أيضاً اختلافات فى المناخ أدت إلى تباين فى درجات الحرارة . أما التطور العضوى فيخضع لنفس القانون العام أى الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المتجانس إلى اللامتجانس ، ومن المفكك إلى المترابط .

مثال : القلب فى الجنين الثديى يكون فى البداية متجانس — شبه وعاء دموى — ثم يلتف حول نفسه ويتكامل فيما بعد .

واللاتجانس هو نحو التكامل . ويظهر التكامل واضحاً فى الحشرات والديدان والقشريات والاسماك ، والطيور والزواحف والحيوانات ، والفقريات ، والثدييات ، والإنسان .

والتكامل يعنى أن الأعضاء فى مجموعها تعتمد كل منها على الأخرى ، وبهذا تتكامل .

ويتبع النمو فى الحيوان أو النبات تمايز واختلاف الأجزاء ، اى انتقالها من المتجانس إلى اللاتجانس، ومن الشكل الموحد إلى الشكل المتعدد ، فيظهر التعقيد فى الشكل — فى الكل وفى الأجزاء المكونة له.(٩)

تطور الحياة :

يبدأ " سبنسر" كتابه تطور الحياة Evolution of Biology بتعريف الحياة نفسها بأنها التوافق بين الكائن الحى وبيئته، أو الملائمة بين الأفعال الداخلية والخارجية (البيئة) ويتوقف كمال الحياة على هذا التوافق .

صورة الملائمة :

حيوان يكتسى بالفراء ليتقى لذعة البرد ، وآخر قد أعد لاختزان الطعام لما عساه أن يصادفه من عدم وأجداب وثالث يستطيع أن يتلون بلون الأرض التى يدب فوقها حتى لايبصره العدو فيفتك به .. إلى آخر هذه الوسائل التى زودت بها الطبيعة الأحياء للدفاع عن حياتهم .*

ويديهى أن هذه الملاءمة لم تبلغ درجة الكمال ، مادام الكائن الحى مخلوقاً ناقصاً يعتريه الضعف والموت، لذلك فهو دائب السعى فى زيادة هذه الملاءمة وإكمال النقص .

وليست الحياة إلا هذا التوافق الذى لاتنقطع أسبابه، ولاتقتصر هذه المحاولة على أفراد الحيوان ، بل تعدوها على الأنواع الأخرى .

وكلما ارتقى النوع فى سلم الحياة كان أقدر على الاحتفاظ بوجوده .

تطور العقل :

حاول "سبنسر" أن يخضع كل شئ لمبدأ التطور ، فجاءت آراءه فى علم النفس — السيكولوجيا — تطبيقاً لهذا المبدأ ، وامتداداً لآرائه البيولوجية . فالحياة — كما أوضحنا — عبارة عن تكيف، مستمر لعلاقات داخلية للكائن الحى مع العلاقات الخارجية للبيئة . فالذكاء يتطور من حيث إنه عامل فى هذا التكيف .

الفكرة المعقدة المتشابكة ترجع إلى عمليات تطورية عصبية بسيطة ، ثم إلى حركة بين اجزاء المادة .

والعمليات الذهنية والأفعال الناتجة عنها تتوقف على وجود الجهاز العصبى ، وهناك علاقة بين حجم هذا الجهاز وتركيبه ، والفعل الذهنى ، وتكوين الطاقات الذهنية يعتمد على التغيرات الكيميائية التى تحدث فى المجتمع . وعلى ذلك فالأفعال الطبيعية والنفسية مرتبطان كل منهما بالآخر وبينهما علاقة تضايف .

لقد سار العقل فى مراحل متعاقبة ، فترقت طرائق استجابة للبواعث الخارجية من

---

* أوضح كل من " لامارك " فى كتابه " فلسفة علم الحيوان " ١٨٠٩ ، تشارلز داروين فى كتابه " اصل الانواع ١٨٥٩م اصول هذا المذهب .

صور بسيطة إلى أخرى معقدة ، من الانعكاس إلى الغريزة ، ثم من الذاكرة والخيال إلــى الذكاء والعقل .

يقول "سبنسر" : " ليس هناك فارق بين الغريزة والعقل إلا فارق فى الدرجة فحسب كلاهما يعمل على الملاءمة بين حالة الكائن الباطنية ، وبين الظروف الخارجية. الغرائــز تــنظم العلاقات البسيطة نوعاً ما، أما العقل فيستجيب للمواقف المعقدة .

أما صور الفكر مثل الزمان والمكان ، والكم ، السبب — التى قال عنها "كانط" انها فطريــة فى الإنسان — ماهى إلا طرائق غريزية للتفكير .

تطور المجتمع :

يرى "سبنسر" ان تطور المجتمع الإنسانى يخضع لنفس قانون التطور العام . ففى النظام الاجتماعى تغيرات تكاملية واضحة من القبائل البدائية إلى الأمم الأوربية المتحضرة . فالمجتمع يمر من حالة التجانس إلى اللاتجانس ، ويزداد المجتمع تحديداً كلما بلغ درجة عالية من النمو.و يصل إلى أعلى درجات التحديد عند مرحلة النضج .

ويرى " سبنسر" ان المجتمع كائن عضوى ، له اعضاء التغذية وله دورة دموية ، وفيه تعاون بين الاعضاء ، فهو ينمو ، كلما ازداد نمواً اشتد تعقيداً ، وكلما تعقد ازدادت أجزاؤه استقلالاً.

والمجتمع كالفرد يعتريه التكون والانحلال ، وهما وجها التطور ، فنمو الوحدة السياسية من الأسرة إلى الدولة ثم إلى عصبة الأمم . ونمو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المنزلية الصغيرة إلى نظام الشركات ثم إلى الاحتكار ، ونمو وحدة السكان من القرية إلى المدينة ....

كل هذه ظواهر للتجمع والتكون . ولكن من جهة أخرى ترى تقسيم العمل ، وتعدد المهن والصناعات، وتنوع الإنتاج بين الريف والمدن ، وبين أمة وأخرى .. وهى دلائل تشير إلى التنوع والتنافر. وتستطيع كذلك ان تلمس التطور بشطريه . تآلف الأجزاء فى وحدة ، ثم تنافرها داخل تلك الوحدة ..وفى كل جانب من جوانب المجتمع ، فى الدين ، السياسة ، العلم ، الفن وغيرها .

وتخضع الفنون لنفس القانون . فقد تطورت بوصفها اجزاء متكاملة لتطور الإنسان الإجتماعى والثقافى، ونمت بفضل عمليات التعاون والفكر والتعلم لدى الإنسان ، ولقدرته على تكيف البيئة تكيفاً فعالاً وفق رغباته وأهدافه .

إن التطور اتجاه عام أو عملية رئيسية فى تاريخ الفن والثقافة .

نشر " سبنسر " ١٨٥٧بحثاً بعنوان " التقدم قانونه وسببه " وعالج فيه تاريخ الفنون ليوضح أنه يساير قانون " التعقيد المتزايد " الذى اطلق عليه فى ذلك الوقت " التقدم " ثم أسماه فيما بعد " التطور وكان هذا البحث أول محاولة للتوفيق بين تاريخ الفن ونظرية للتطور قائمة على المذهب الطبيعى . وبهذا المعنى نظر "سبنسر" إلى تطور الفنون بوصفه جزءاً مكملاً لتطور الكون ، بما فى ذلك العقل والمجتمع والحضارة . وكان الفن يسير نحو التعقيد وفى عمليته هذه كان يتحسن من حيث نوعيته .

تحدث عن الموسيقى وأهميتها فى سلم التطور والثقافة ، اللغة والرسم والنحت والعمارة . ورأى أن النحت والرسم المعمارى التصق لمدة طويلة بالدين والدولة ــ كما هو واضح على جدران المعابد الأغريقية حيث ترى نقوشاً بارزة ملونة تمثل التضحيات والبطولات وغير هذا مما يغلب عليه الطابع الدينى ، وكذلك فى الفن المسيحى . أما فى العصر الحديث فيتضح التطور من التجانس إلى التغاير ليس فقط فى انفصال الرسم والنحت عن العمارة ، بل إنه يبرز كذلك فى تركيب كل عمل من الأعمال الفنية .

" إن طبيعة التغاير أبرز كثيراً فى الصورة أو التمثال الحديث منها فى أية صورة أو تمثال قديم ."[10]

وإذا انتقلنا من الرسم والنحت والمعمار إلى مجموعة أخرى من الفنون كالشعر والموسيقى ، والرقص .. سنجد أيضا التدريج من التجانس إلى التغاير ومن البساطة إلى التعقيد واضحاً .

ويقرر " سبنسر" أن تاريخ الفنون يشهد بالارتقاء فى التفاضل والتكامل. وفى مقارنة ماهو قديم بما هو حديث مايؤكد ذلك .

وهكذا أظهرت الفنون بوصفها مهناً وحرفاً ومهارات فنية ميلاً مستمراً إلى التغاير والتفاضل وأدى هذا إلى مزيد من التخصص والتشعب إلى فنون منفصلة أكثر تخصصاً.[11]

هل كل فن تطور هو بالضرورة فن معقد فى الشكل ؟ وهل المعقد بالضرورة أحسن الفنون؟ لم يجب " سبنسر " على هذا صراحة ، ولكن لمح إليه مراراً وذلك حين أورد الأمثلة على تزايد التعقيد فى الفن إيضاحاً لقانون التطور وفى امتداحه إياها على انها أفضل وأكمل من الأنماط القديمة غير المتغايرة .

ورأى " سبنسر " أن التطور فى الفنون لايقتصر على منتجات الفن وحدها بل كذلك يحدث تطوراً فى العقول والأنشطة والطوائف الاجتماعية التى تنتج فيها هذه الأعمال الفنية.

فالأعمال الفنية هى نتاج العقول والأيدى البشرية فى كل جيل، لذلك لايمكن فهم تطور الفنون بمعزل عن التطور الإنسانى العقلى والاجتماعى.[12]

الفلسفة العملية :

١- <u>علم الاجتماع عند " سبنسر ":</u>

سيطرت فكرة التطور على مختلف مجالات الفكر الإنسانى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، وإن كانت جذور هذه الفكرة موغلة فى القدم ، إلى أبعد من ذلك بكثير.

وقد أثرت فكرة التطور فى طرق وأساليب الفكر، وغيرت أنماط التفكير السائدة آنذاك تغييراً جذرياً ، وأقامت أفكار ومعتقدات وفلسفات أخرى جديدة ، بل إنها اصبحت أسلوباً ومنهجاً يتبع ليس فقط فى فهم الحياة والكون ، بل أيضاً فى فهم الإنسان والمجتمع عن طريق الاستعانة بما يعرف باسم " المماثلة العضوية الأخرى .

– كرس " سبنسر " اهتمامه الأكبر لعلم الاجتماع ، وقد عالج هذا الموضوع فى مؤلفه الذى يحمل عنوان " مبادئ الاجتماع "

وكان هدفه هنا إثبات أن النمو الاجتماعى ليس إلا مرحلة للعملية التطورية الكونية ، وهى مرحلة تشبه المرحلة العضوية إلى أقصى حد .

وقد شغل " سبنسر " مكانة هامة فى تطور النظريات الاجتماعية ترجع فى المحل الأول إلى محاولته المنظمة لإقامة علم الاجتماع على أسس علمية واضحة ، بل إن "سبنسر" قد وضع الكثير من المبادئ والأفكار التى حظيت بعد ذلك بالذيوع والانتشار ، ولايزال تأثيرها واضحاً على المدارس السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة .

فيما يتعلق بعلم الاجتماع يوجد شبه كبير بين " سبنسر " ، " أوجست كونت " فقد حاول ان يقدم – مثله – إطاراً متكاملاً للمعرفة ، يستند إلى موقف فلسفى واضح ، ويضم كافة العلوم الاخرى ، ومن هنا يوصف "سبنسر" بأنه لم يكن عالم اجتماع فحسب ، بل كان فيلسوفاً وعالماً بالمعنى العلم لهذه الكلمة ، ولذلك يقال أن " سبنسر " استطاع أن يجمع ويؤلف بين التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعى خلال القرن التاسع عشر.

وفيما يتعلق بمراحل التطور فى المجتمع يقترح " سبنسر " قانوناً ذا مراحل ثلاثة للتطور الاجتماعى ، مثله فى ذلك مثل كونت"*، وإن كان قد أدخل تعديلات خاصة به .
المرحلة الأولى لاتوجد أنماط او طبقات إجتماعية محددة المعالم وإنما تكون المجتمعات مازالت صغيرة ونمط التنظيم الاجتماعى متجانساً وغير متنوع نسبياً.
أما المرحلة الثانية ذات طابع " عسكرى " ، وتكون الحكومة فيها فائقة التركيز ، وملكية عادة ، ويكون العرف صارماً والفروق الطبيعية واضحة .

وأخيراً تأتى مرحلة تتميز بها المجتمعات الصناعية الحديثة ، يتزايد فيها تقسيم العمل ، ويزداد الاهتمام بالتجارة والانتاج ويتضاءل دور الحكومات المركزية ، وتضعف بالتدريج النظم التقليدية المتسلطة.

وتختلف الآراء حول مدى تأثر " سبنسر" بـ "أوجست كونت " ، فيرجع البعض التشابه بين الاثنين إلى الصدفة البحتة، لأن " سبنسر" نشر أول مؤلفه له فى علم الاجتماع بعنوان : "الاستاتيكا الاجتماعية Social Statics ١٨٥٠م فى وقت سابق على معرفته الكاملة بأعمال " كونت " .
لذلك فمن الخطأ الزعم بان سبنسر كان تابعاً لكونت فى كل ما قال أو كتب ، فالواقع ان "سبنسر " قد طور أعماله فى وقت معاصر تقريباً لكونت ، وانطلق يعالج مسائل اجتماعية لم يتناولها الأخير من قبل . ولكن ــ رغم هذا ــ يمكن القول ان "سبنسر " قد استفاد من أعمال " كونت " بشكل واضح وأخضع هذه الأعمال للنقد والتحليل ولم يقبلها كحقائق مسلم بها .

التطور الاجتماعى :

اعتبر "سبنسر " المجتمع جزءاً من النظام الطبيعى للكون ، ورفض الفكرة التى تعتبره شيئاً خارجاً عن هذا النظام .

فالتطور الاجتماعى فى نظر "سبنسر" ليس إلا عملية تطورية عضوية يسميها " التطور فوق العضوى Super Organic Evolution أو التطور العضوى الأعلى . وهذا

---

* يقول كونت أنه انتهى من دراسته للديناميك الاجتماعى ، أى الناحية المتعلقة بالتطور إلى الكشف عن قانون علم أسماه قانون "الأطوار الثلاثة" وملخصه ان العقل أو التفكير الإنسانى قد انتقل فى إدراكه لكل فرع من الدور الثيولوجى الدينى إلى الدور الميتافيزيقى وأخيراً للدور الوضعى أو العلمى .(راجع تفصيل هذا من كتابنا : الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد : الفصل الثانى : الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر : أوجست كونت ص ٤١-٤٣

النوع من التطور يوجد بصورة أقل وضوحاً فى مجتمعات النمل والنحل ، غير أن هذه التجمعات ليست معقدة التعقيد الملحوظ فى المجتمعات البشرية ، وذلك لتفاعل العلاقات الإنسانية وتشابك مصالح الأفراد ورغباتهم. فالاجتماع الإنسانى إذن هو ارقى صورة للتطور فوق العضوى أو التطور الإجتماعى الذى يقوله "سبنسر" .

– التطور فى رأى "سبنسر" يعنى التغير للأحسن ، وفى بعض الأحيان يستبدل "سبنسر" كلمة تطور بمترادفات أخرى مثل تحسين Development ، تقدم Progress، نمو Growth ، تغير Change – إلا انه يرى ان التطور ليس له مرادف لانه يجمع ويضمن كل هذه المعانى ، هو تصور لتشعبات مختلفة ، تجمع لأفكار انصهرت معاً فى قالب واحد.(13)

ويشمل مفهوم التطور ثلاثة أفكار واضحة :

الاختيار الطبيعى ، التكيف مع البيئة ، وراثة الخصائص المكتسبة . فالتطور يقوم أساساً على الاختيار الطبيعى ، ويتقدم المجتمع حيتما يسمح لأعضائه الأصلح أن يؤكدوا صلاحيتهم . وعن طريق مبدأ الانتقاء الطبيعى تحدث عملية تطهير للجنس ، فلايبقى إلا الأنسب أو الأصلح فقط . وهنا يظهر تأييد "سبنسر" لأهمية مبدأ الانتقاء الداروني كأساس لعملية التطور الاجتماعى .

وقد كان " سبنسر" هو الذى قابل الشعار المعروف " الصراع من أجل الوجود " بشعار آخر لايقل عنه شهرة وهو " البقاء للأصلح " .

وقد أكد هنا على عامل التفاضل ، ورأى فيه المعيار الصحيح لقياس درجة النمو أو التحضر التى يبلغها أى كائن اجتماعى .

وكلما كان التنوع اقوى فى مجتمع ، كان ذلك المجتمع ارقى فى سلم التطور .

فالتطور العضوى الأعلى له دلالة خاصة عند الإنسان فحسب ، وإن كان موجوداً فى المملكة الحيوانية ، وبين الحشرات والطيور التى تعيش فى قطيع .فالمجتمعات تتكامل ، وتنتقل من حالة التجانس النسبى إلى التنافر او عدم التجانس النسبى ، وتصبح اكثر تحديداً فى بنى مؤسساتها ووظائفها .

التكيف :

ظهرت فكرة التكيف Adaptation مبكراً فى كتابات " سبنسر " وارتبطت تدريجياً بالانتقاء الطبيعى ، وذلك أن السمو الذى يعلى من قدر النوع يتوقف على مقدرته التقدمية على التكيف مع شروط الوجود . وكمال الإنسان هو مدى تكيفه مع افعال الحياة الاجتماعية تكيفاً كاملاً . ويتوقف تقدم الحياة الاجتماعية على تزايد قدرة المجتمع على التكيف إيجابياً

عن طريق التقاليد والوراثة ، وسلبياً عن طريق زوال المجتمعات التى لم تتكيف كما ينبغى[٤٤] فالتطور الاجتماعى عند سبنسر يقوم على الانتقاء الطبيعى ، والتكيف مع البيئة. والمجتمع مثل كل التنظيمات العضوية يخضع لنفس فروض التفرد والتفاضل ، الاختيار الطبيعى .

ولكن التكيف — فيما يرى "سبنسر" — لايصل إلى درجة الكمال ، لأن هذا يستلزم ثبات الظروف ، ولكن يمكن أن يحدث التوازن ، وحتى يحدث ذلك لابد من الصراع — صراع بين القوى السياسية والدينية والذى بدوره يحتاج إلى قوة حربية .

وهكذا يخضع التنظيم الاجتماعى لتحولات يكون من نتيجتها تحول المجتمع إلى نمط جديد (من النمط الحربى إلى المجتمع الصناعى) ينمو فيه السلام ، ويقل القهر ، و يحل التعاطف محل الخوف .

المجتمع يشبه الكائن الحى من بعض الوجوه . وعناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها فى الجسم الحى .

فالمجتمع شأن الفرد مزود بجهاز للتغذية يتمثل فى هيئاته وطبقاته المنتجة .(العمليات الصناعية والزراعية تحفظ وتمد أعضاءه بالغذاء ، مثل جهاز التغذية . وكذلك المجتمع مزود بدورة دموية تتمثل فى نظم التوزيع وطرق المواصلات ، وجهاز هضمى وإخراجى يتمثل فى نظم الاستهلاك ، وجهاز عصبى يتمثل فى الجهاز التنظيمى والإدارة الحكومية التى تتولى قيادة المجتمع .

والهدف من المماثلة هى تحليل المجتمع فى ضوء البناء والوظيفة والتساند الوظيفى بين أجزاء النسق الاجتماعى ككل .

ولم يقصد سبنسر القول أن المجتمعات هى كائنات عضوية ، ولكنه كان واعياً أنه يتحدث عن مجتمعات إنسانية أو ما أسماه " التطور العضوى الأعلى " . لذلك لم يكن "سبنسر" مهتماً بأن يدفع المماثلة بين المجتمع والكائن الحى خارج الحدود . وقد وجه الانتباه إلى إختلافات أساسية . فوعى الكائن الحى يكمن فى مخه وليس فى خلاياه الفردية. أما فى المجتمع فليس هناك عقل أو وعى إلا فى الأعضاء الأفراد .

لذلك فالمجتمعات الإنسانية وإن كانت تنطوى على خصائص وسمات تشبه تلك التى توجد عند الكائنات العضوية ، إلا أنها تعتبر شيئاً أكبر من الكائن العضوى فى ذاته ، فهى تتألف من أشكال متعددة للتنظيم الاجتماعى تختلف عن خصائص الكائن العضوى .

كذلك فالمجتمع ليس له إطار خارجى محدد كالكائن العضوى ، فالوحدات التى تكون المجتمع تتميز بأنها متحركة ، بينما وحدات الكائن العضوى ثابتة ومحددة .

– تشكل الأجزاء والوحدات الداخلية فى الكائن العضوى كياناً واحداً حياً أو وحدة فيزيقية ، بينما أجزاء المجتمع منفصلة وموزعة . فالأسر — على سبيل المثال — منفصلة بعضها مع

بعض وهى منتشرة فى كل أرجاء المجتمع .

ويالمثل نلاحظ أن المدارس ، والمؤسسات الصناعية ، والأحزاب السياسية وغيرها ... توجد بينهم صلات متبادلة ولكن كل منهم له وجوده المستقل عن الآخر . أما أجزاء الكائن العضوى كالقلب ، المخ بينهما ارتباط فيزيقى لاينفصل . وفى إطار هذه الاختلافات بين المجتمع والكائن الحى يمكن القول بأن ما بينهما مشابهة فقط وليست مطابقة أو مماثلة .

وعلى ذلك فالمجتمع شئ أكبر من الكائن العضوى ، على الرغم من أن الكائنات العضوية (الأفراد) هى أعضاء المجتمع. نسق شامل لعناصر التنظيم الإجتماعى التى يوجد بينها نوع من التساند الوظيفى والاعتماد المتبادل ، وهو وحده فوق عضوية (عضوية أعلى) ، أو هو وحدة تنظيمية تفوق الكائن العضوى . وطبيعة الكل (المجتمع) متمايزة تماماً عن مجرد مجموع الافراد او العناصر المكونة له. ويخضع المجتمع – كالفرد – لقوانين التطور فى النشوء والارتقاء ثم الانحلال . فهناك مجتمعات تضعف بعد قوة ، وتشيخ بعد شباب ، ومدن تنحل وتتقوض ، ودول يصيبها الذل والهوان بعد المجد والسلطان ، وأخرى تقوم من جديد وتأخذ بأسباب النشوء والارتقاء .

فهناك إذن خلق متجدد فى الحياة الإنسانية ، وهذه كلها حقائق تنهض دليلاً على صحة ما يذهب إليه "سبنسر" من أن المجتمع الإنسانى يخضع لقانون التطور بشطريه : النشوء والارتقاء من ناحية ، الانحلال من ناحية أخرى .

الفلسفة السياسية :

العلاقات بين السياسة والمجتمع :

– ورأى أرسطو قديماً أن السياسة هى التى تحدد الإطار الاجتماعى الكفيل بتحقيق الحياة الفاضلة لأفراد المجتمع ، وقد أهتم " سبنسر" بمعالجة العلاقة بين السياسة والمجتمع أو بين علم السياسة وعلم الاجتماع ، وعالج هذه القضية فى فصل بعنوان " مجال علم الاجتماع " ضمن مؤلفه : دراسة علم الاجتماع The study of sociology يقول :

" يتعين على علم الإجتماع أن يصف ويفسر نشأة التنظيم السياسى وتطوره ، باعتباره يتولى مهمة تنظيم تلك الأمور العامة ، ويحقق التكامل بين أفعال الأفراد لحماية القبيلة أو الأمة ، كما يحدد سلوكهم خلال تعاملهم بعضهم مع بعض ، ويجب على علم الإجتماع أن يتتبع العلاقة بين هذا الجهاز القائم بمهمة الضبط والتنسيق بالمنطقة التى يشغلها المجتمع ، بين حجم السكان وتوزيعهم ، ووسائل الاتصال. وعليه أيضاً أن يكشف عن الأشكال المختلفة للتنظيم السياسى فى أنماط اجتماعية متباينة عسكرية وصناعية".(15)

قد تناول "سبنسر" مسألة أصل الدولة والحكومة وتحليلها تاريخياً ، فالخوف من الحياة هو العامل الأساسى الذى أدى عبر العصور إلى ظهور الضبط السياسى . فالحكومة قد نشأت لأن المجتمع لايستطيع أن يؤدى وظائفه إلا من خلالها .

ويتفق "سبنسر" مع" كونت" على تصنيف المجتمعات إلى مجتمعات حربية وأخرى صناعية ، وأننا نمر الآن بتطور من حالة النضال الحربى إلى حالة السلام الصناعى . فقد كانت المجتمعات الأولى بسيطة نسبياً ومسالمة . ودخت القبائل فى المرحلة التالية حالة من الرخاء تتطلب تنظيماً محورياً قوياً وحاكماً مستبداً، مع خضوع كل شخص وكل شئ للجيش.

وقد تم التوصل حديثاً إلى عصر مسالم ، إذ حققت الصناعة والعمل التجارى الرخاء ، وحصل الفرد على حرية أعظم وحقوق أكثر ، فالحياة والحرية والملكية — فى المجتمع الصناعى — آمنة ، ولم تعد ثمة حاجة إلى المستبد ، وحلت محله الحكومة النيابية.
إذن صنف "سبنسر" المجتمعات إلى نموذجين مختلفين .

المجتمع الحربى العسكرى ، المجتمع الصناعى . الأول يعيش أهله رغبة فى القتال ،الثانى يعيش من أجل مكافحة متاعب الحياة وغايته العمل . أما مايقال عن تقسيم الدول إلى ديمقراطية وارستقراطية ودكتاتورية ، فهو لايتناول المجتمعات فى ذاتها ، وإنما يتناول الشكل السياسى فقط .

وقد حرم " سبنسر" الحرب وأدانها فى فترة مبكرة من حياته ، ولكن عدل عن هذا فيما بعد فقال:

" بينما الحرب العدوانية خطأ ، فالحرب الدفاعية واجب أخلاقى " وقد أقر " سبنسر " بأن النمط الصناعى هو الدولة الكاملة .

وتختلف خصائص النمط الحربى عن الصناعى فيما يرى " سبنسر" .

فالسلطة فى المجتمع الحربى مركزة فى قبضة الحكومة ، أما فى المجتمع الصناعى فالسلطة فى يد الهيئات والنقابات، وهنا يتمتع الأفراد بقدر كبير من الحرية . وتخضع شخصية البشر للقوة الحاكمة فى المجتمع الحربى فى كل الشئون ، بينما يتمتع الأفراد بحرية تامة فى المجتمع الصناعى . بينما يكون التعاون اختيارى فى المجتمع الصناعى ، نراه إجبارى مفروض فى المجتمع الحربى ، وكذلك يزداد النظام الطبقى تزمتاً فى المجتمع الحربى ، بينما يكاد يختفى فى المجتمع الصناعى ، وفى المجتمع الحربى تكون مصالح الفرد مهددة أما فى المجتمع الثانى فهو أكثر استقراراً وأوفر إنتاجاً .

وفى الدول الحربية تنتقل فكرة السيادة والسيطرة من الدولة إلى الرجل فى ميدان أسرته ، بينما فى المجتمع الصناعى قرب الأسرة أرق عاطفة واكثر رعاية لأسرته .

ويتبين لنا مماسبق أن " سبنسر" يتبنى المجتمع او النمط الصناعى ، ويرى انه كلما ارتقى المجتمع فى سلم التطور كلما كان أقرب من هذا النمط.[16]

ويعتقد " سبنسر" أن رقى الإنسانية وتقدمها مرهون بإلغاء الحروب والقضاء عليها ، وهو لايرى سبيلاً لتحقيق هذا المثل الأعلى سوى أن تقطع الأمم شوطاً بعيداً فى الصناعة لأنها تعمل على المساواة والسلام، وهى تقسم السلطة بين أعضاء المجتمع جميعاً ، ولاتركزها فى أيدى الحكومة وحدها .

وفضلاً عن ذلك فهى تحشد العقول وتدفعها إلى الابتكار، وسوف تزول الحواجز التى تفصل بين الدول ، وعندئذ تستريح الشعوب ، وتستنشق نسيم السلام وعبير الحرية .

وتبدو أهمية المجتمعات الصناعية وأفضليتها على المجتمعات الحربية فى نظر " سبنسر" من إيمانه العميق بالفردية التى دافع عنها ، والتى كانت جزءً من التراث الذى نشأ فيه .

ومن هنا فإن النظرية السياسية عند " سبنسر" قد بنيت على أساس الإنكار والرفض للحكومة ، وللتدخل السلبى للدولة ، لأنهما يحدان من حرية الفرد التى نادى بها ، والتى هى أساس مذهبه السياسى . وإلى مثل هذه الآراء ينادى الفيلسوف الليبرالى" جون ستيورات مل" (فى القرن التاسع عشر) ، "برتراند رسل" فيلسوف الحرية فى القرن العشرين .[17]

ويؤكد " سبنسر" أن الدولة والحكومة ظاهرة عرضية استدعتها ضرورة التنظيم الذى بدونه لايتم تكامل المجتمع .

ويناقش " سبنسر" وظيفة الحكومة ، ويرى أن عملها يكون مقصوراً على مايسمى . بالوظائف الأصلية أو الطبيعية ، وهى حماية الدولة من خطر الغزو الخارجى ، وتحقيق الأمن ، ونشره فى الداخل وضمان الوفاء بالعقود والالتزامات القائمة بين الأفراد .

أما ما تلجأ إليه الحكومة من تشريعات وقوانين تحد من نشاط الأفراد وتعوق إمكانياتهم ، وما تلجأ إليه من تدخل فى شئون الصناعة وتنظيم العلاقات بين العمال ، ونشر التعليم ، فلايصح لها أن تقحم نفسها فى القيام بمثل هذه المسائل . وهو يرى أن تدخل الدولة الزائد فى مثل هذه الأمور وغيرها هو تدخل سلبى ، أما واجب الدولة الوحيد ، والإلزام الإيجابى لها هو حماية المواطنين، والمحافظة على الأمن الداخلى ، وتجنب الاعتداء الخارجى .

مهمة الدولة الوحيدة فى عبارة واحدة هى أن " تمنح العدل " .[18]

وقد أوضح " سبنسر" تدخل الدولة السلبى — الذى يعرقل مجرى التطور الطبيعى — فى كثير من الأمور كتدخلها فى امور الدين بغرض الإلزام والطاعة ، وهذا لايؤدى إلا إلى

الانحلال الاجتماعي . وكذلك تدخلها في الأمور الاقتصادية كالعملة والصرف وشئون التجارة الحرة ، وعلاقات العمل ، وفي مجال التربية والتعليم ، حيث رأى ان التعليم الموجه من قبل الدولة يحد من حرية الفرد ، ويشجع الاطراد والنمطية ويبجل السلطة والرؤساء . لذلك فإن تدخل الدولة في هذا المجال يتنافى تماماً مع الانتقاء الطبيعي والمبدأ التطوري .

والخلاصة أن تدخل الدولة — فيما يرى سبنسر— غير عملي ، وغير أخلاقي ، لأن الدولة لاتمنع الشرور الاجتماعية بقدر ما تعمل على زيادتها .[19]

ويقوم موقف "سبنسر" الأخلاقي بالنسبة للتدخل على أساس نظريته في التطور الاجتماعي . فهو يرى ان تدخل الدولة يعوق حركة التطور ومسارها الصحيح ، وهدف مشرعي القوانين هو هدم وتخريب النظام الطبيعي . فالاصلاح السابق لأوانه أو المبالغ فيه يؤدي إلى التقهقر والانحلال الاجتماعي ، ونظام الطبيعة وعادات الإنسان لاتتغير فجأة ، وتدخل الدولة يتعارض مع العملية التطورية.

والحق أن جهود الإنسان لتوجيه تطوره المستقبل عن طريق الدولة أو الإشراف الحكومي ، قد يكون شراً عليه أكثر منه خيراً ، لأن التنوع الطليق ، والاختيار الطبيعي — حتى بدون التخطيط — أنتجا التقدم في الماضي .

هذا بالاضافة إلى أن سعادة الأفراد ليست مرهونة بقيام الدولة أو الحكومة ، لأن سجلات الانسانية تثبت أن الحكومات لم تنجح حتى الأن في القضاء على الجريمة وعلى النقائص والشرور الإنسانية .

وهكذا كان " سبنسر" من انصار المذهب الفردي الذي يتخذه دعامة للتشريع والاقتصاد والسياسة ، ويستنكر أصحاب هذا الاتجاه تدخل الحكومة الزائد في شتى المجالات — كما أوضحنا — وهو يرى أنه حينما تتطور المجتمعات أخلاقيا وتتكامل سياسياً ، فإن مجال الدولة والحكومة سوف يضيق نطاقه ويصبح مقصوراً على وظيفة الحماية ، فالحكومة صائرة لامحالة إلى القضاء على نفسها بحكم التطور الأخلاقي والتكامل السياسي.

الأخلاق التطورية :

يرتبط تطور الأخلاق — أي التطور التدريجي لمجتمع مثالي — ارتباطاً وثيقاً بتطور الحياة في فلسفة " سبنسر" وقد كان من الطبيعي أن يساير مذهب " سبنسر " الأخلاقي المذاهب التجريبية الانجليزية السابقة عليه من ناحية ، مع الخطوط العامة لنظريته التطورية من ناحية أخرى ، كما أن المجال الأخلاقي يكشف عن انتظام قانون التطور .

عالج سبنسر الجانب الأخلاقي في كتابه : "معطيات على الأخلاق" وفي كتابه السابق "

السكون الاجتماعى " علم ١٨٥١ . وقد صرح " سبنسر" بأن مذهبه الأخلاقى إنما هو مذهباً علمياً فى النفعية يقوم على نظرية التطور — فى مقابل النفعية التقليدية التى جاءت عند "بنتام" و"مل" التى عرضنا لها فى الفصل السابق .

– إن فكرة اللذة فى فلسفة "سبنسر" (أو النفعية التطورية) أعمق منها فى النفعية التقليدية فقد طبقت القواعد البيولوجية على دراسة الحياة الخلقية ، ونظرت إلى الحياة باعتبارها :" تكيفا متصلا بين العلاقات الداخلية والخارجية ، اى بين الفرد وبيئته هذا التكيف يتم تدريجياً بمقتضى قوانين حفظ الذات والتغاير والانتخاب الطبيعى والوراثة .

اللذة هى التكيف الصحيح مع البيئة . والحياة يمكن أن توصف بأنها تلاؤم الفرد مع بيئته الاجتماعية بحيث ينمو اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذى يعيش فيه حتى ينتفى التعارض بينهما. فإذا افضى السلوك الخلقى إلى رفاهية الإنسان كان هذا باعثا على سروره ، محققاً لذاته . ومن هنا كانت اللذة هى الشاهد على حيوية الإنسان وصحته ، وقوته والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هى الغاية التى يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء .

وبهذا تتناسب الأخلاق عند " سبنسر" مع المذهب النفعى التطورى، فالخير هو مايجلب اللذة على المدى البعيد ، والسعادة الكلية (اللذة) هى الهدف النهائى .

والأخلاق هى علم السلوك . والسلوك المتطور بصورة كبيرة ، والمتوافق بصورة أفضل مع الغايات هو سلوك خير .أما السلوك الأقل تطوراً هو سلوك سيء .

وتؤكد الاعتبارات البيولوجية مذهب اللذة . فالحياة هى تكيف علاقات داخلية مع علاقات خارجية. الأفعال التى تحقق لذة تساعد على البقاء ، أما ما تحقق ألماً فهى تساعد على الفناء والدمار .

والفضيلة عند " سبنسر" حالة يتكيف فيها الفرد مع مجتمعه تكيفاً كاملاً . والسلوك الخلقى هو الذى يفيد المجتمع وينمى الحياة الاجتماعية ، ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون السلوك اللاأخلاقى ، وبهذا تتفق اللذة مع الفضيلة عند " سبنسر" .

– الخير هو مايساير أغراض الحياة ، والشر هو مايتعارض مع اهدافها . إن وظيفة الأخلاق أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيف مع بيئته ، ومن أجل هذا اختلفت مبادئ الأخلاق باختلاف زمانها ومكانها .

هنا نجد أن "سبنسر" أخضع الأخلاق للانتخاب الطبيعى وتنازع البقاء بمعنى أن يبقى من هذه المبادئ مايصمد للتجربة ، وينقرض منها ما لايقوى على النضال .

فنقبل من الأخلاق مايلائم الحياة ، ونرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها ، أو بعبارة أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد على البقاء .

وثمة تختلف هذه العلاقة بين الفرد والمجتمع [illegible]

فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف .

وقد حاول بعض الاخلاقيين من امثال " سبنسر" تطبيق الانتخاب الطبيعى على الأخلاق وقيمها العليا ، وتمثلوا الكمال الأخلاقى قائماً فى نهاية تطور الإنسان الطبيعى ، وفى مقدمة هؤلاء " ستيفن " ، "نيتشه"، "ألكسندر " .

اما داروين فقط انتهى إلى ان الانتخاب الطبيعى يصلح محكا لأخلاق البدائيين والهمج ، ويبطل مقياساً لأخلاق المتمدينين من بنى البشر ، وذلك لأن تطور التعاطف الروحى عند الشعوب المتمدينة قد يجاوز منطق القانون الطبيعى ، فهو اسمى من الانتخاب ، وأنبل من التنازع من أجل البقاء .

– والحياة عند "سبنسر" تلاؤم أو تكيف بين الكائن الحى وبيئته ، وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم ، وأفعالنا الارادية تهدف إلى حفظ الذات أو حياة الجنس ، أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد فى انسجام مع غيره من أفراد، وهذه الغايات تقابلها انواع من السلوك الإنسانى تهدف إلى المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع وترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق .

والغاية من الأخلاق هى تحصيل اللذة والمحافظة عليها أو تجنب الألم وتفاديه . وهكذا تبدو غاية السلوك الإنسانى فى تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، فإذا تحققت هذه الغاية كان السلوك خيراً، وإلا كان شراً .

والكمال الأخلاقى فى النهاية إنما يقاس بمدى تحقيق اللذة والخلو من الألم .

غير أن الملائمة بين الفرد والبيئة لم تحدث من أول الأمر ، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم هذا فى المستقبل.

لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجى من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية فالأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفى فيتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية مطلقة ، أما الثانية فتقوم على العمل والتعاقد ، فتفسح المجال للتعاون .

وفى مرحلة مبكرة من تاريخ البشرية كان الناس يجدون فى القتل ضرورة لازمة لحياتهم ، فكان ينظر إلى القسوة على أنها شجاعة والانتقام فضيلة ، والقتال أشرف مهنة يمارسها الإنسان ، فكانت هذه المرحلة تتسم بطابع المنفعة الشخصية فقط .

ثم فطن الإنسان بعد ذلك إلى تعاونه مع الآخرين يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، ورأى أنه من الأسهل العيش من خلال التعاون المتبادل بدلاً من العداء الفردى ، فامتزجت فى تصرفاته الأثرة بالايثار. وبالتالى ستكون هناك فرص يحتاج فيها شخص ما لمساعدة الآخرين ، عند وجود ظروف اجتماعية أكثر كمالاً . هنا سيجد كل واحد متعة فى مساعدة الآخرين ، ولم يعد هناك أى صراع بين الأنانية والغيرية .

وهكذا تخرج فكرة العدالة إلى الوجود .

" إن العدالة لاتنمو ولاتزدهر إلا بمقدار ما تقل الخصومات ويزيد التعاون بين أفراد المجتمع " فالعدل هو الوسيلة الوحيدة لرد التحلل الاجتماعى "

" جاء اليوم سريعاً حينما لم تعد الناس تقف فى الظلام " وسوف يأتى يوم يتعلم فيه البشر أن الخضوع لقانون العدل حتمى وضرورى لسلامتنا فى العالم الأخلاقى ، كما أن الخضوع لقانون الجاذبية ضرورى لسلامتنا فى العالم الطبيعى .

وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت مبادئ السلام محل شعارات الحرب فى بعض العقول المتقدمة، وخفت حدة العبودية بأن تحولت إلى خدمة ، والطاعة إلى ولاء ، وانصهرت فكرة الحرية فى قالب جديد. " فكل إنسان حر فى أن يفعل مايشاء بشرط ألا يتعارض ذلك مع حرية إنسان أخر يتساوى معه فى ذلك الحق "

ويرى " سبنسر" أنه سيأتى يوم يختفى فيه الصراع ، وتتفق فيه مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع ، وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة ويسود الإيثار ، ولكن هذا لايتحقق إلا فى مجتمع مثالى أو مدينة فاضلة Utopia، وهذه لم توجد بعد .

فالحياة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الإنسجام بين مطالب الفرد والمجموع . وهنا يتميز "سبنسر" عن غيره من التطوريين باعترافه بوجود غاية مطلقة يتجه إليها سلوك الإنسان ، وبالتالى معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية .

ولكن أكثر التطوريين قد رفض هذا الاتجاه عند "سبنسر" ،ورفضوا التسليم بوجود غاية مطلقة ، وفى مقدمة هؤلاء "ليسلى ستيفن " ١٩٠٤م ، و"صمويل الكسندر"١٩٣٨م على نحو ما سنرى فى الفصل التالى.

طبق "سبنسر" مبادئ التطور على المجال الأخلاقى ، وقد انتهى به هذا إلى رد مقاييس الأخلاقية إلى حالة قد يبلغها الجنس البشرى فى تطوره يوم تختفى من حياته الحاجة إلى النزاع من أجل البقاء . وكان من آثار إخضاع المبادئ الخلقية لمنطق التطور أن أصبح الإحسان عنده يتعارض مع قانون الطبيعة الذى يقول ببقاء الأصلح ، ويفضى بالناس إلى التدهور والانحطاط ،لأنه يساعد على بقاء من يستحق أن ينقرض .[20]

لهذا فقد حمل على الحكومة حملة سافرة بصدد هذا النظام ، ونادى بان تدخل الحكومة وتشجيعها سيؤدى بالضرورة إلى ضعف الجنس البشرى ، لأنها تربى فى نفوس الأفراد التكامل والتواكل وتضعف فى نفوسهم الرغبة فى العمل ، وتساعدهم على الهروب من ميدان الصراع الحيوى ، هذا إلى أنها تثقل كاهل الطبقة النشيطة العاملة بضريبة لانظير لها لتساعد تلك الطبقات الكسيحة المجدبة مثل الفقراء والشيوخ والعجزة والأرامل . والواجب على الدولة أن تترك هذه الوظائف تتصارع مع الحياة لأن تقدم الأقوى وسقوط الضعيف نتيجة ضرورية للقوانين الطبيعية.[21]

فالقانون الأخلاقى يقوم على أساس العدالة أكثر مما يقوم على الرحمة .

ولكن فطن "سبنسر"أخيراً إلى هذا التعارض فلجأ إلى تخفيف حدته ، واقترح قانوناً جديداً للأخلاق مؤداه : الرحمة بالصغار والعدالة بين الكبار . وفى تصوره أن هذا القانون لايصلح لجماعة واحدة فقط ، ولكن يصلح للجنس البشرى بأكمله .

مناقشة وتقييم :

– واجه " سبنسر" منذ بدأ فى نشر مؤلفاته الأولى حملات شديدة من جانب النقاد ، وجاء معظم الحملات أول الأمر من جانب رجال الدين المحافظين الذين عارضوا نظريته فى التطور ، وخاصة ما قال به " سبنسر" من تنوع طبيعى ، إضافة إلى أن القضايا الفلسفية التى وصل إليها ــ رغم أهميتها وشمولها فى عصره ــ إلا أن بها مغالطات لاتخفى :–

١. أول ما نصادفه فى كتاب " المبادئ الأولى "ما قد يؤخذ على قوله بأن هناك حقيقة مطلقة غير معروفة لاسبيل إلى إدراكها. ونحن وإن كنا نعترف بأن المعرفة الإنسانية " قاصرة عاجزة " لاتستطيع بحال من الأحوال أن تسبر أغوار الوجود ، الذى ليس الإنسان إلا موجة طفيفة على سطحه ، إلا أننا نخطئ منطقياً إذا ذهبنا إلى أن شيئاً ما قد أغلق دون المعرفة إغلاقاً تاماً ، واستحال العلم به استحالة كاملة ، لأن فى القول بعدم إمكان معرفة الشئ اعترافاً ضمنياً بأننا قد عرفنا عنه شيئاً .

ومهما يكن من أمر ، فلا ينبغى أن نلقى السلاح ونستسلم إلى ما نحن فيه من قصور وعجز زاعمين أن العقل محدود ، إذ أننا ــ كما قال هيجل ــ لو قيدنا العقل بالعقل كنا كمن يحاول أن يسبح دون أن يدخل الماء .

لذلك "فلاأدرية " سبنسر " الدينية والميتافيزيقية بحاجة إلى تأمل ، فإذا كان من الممكن إرساء قانون كلى للتطور يقدم ضماناً للتقدم بالنسبة للمستقبل ، وأن كل هذا التطور ينشأ مما لايمكن معرفته ، فهل هذا الأخير لايمكن معرفته تماماً ؟ إننا نعرف على الأقل الكثير عن ماضيه وحاضره وتجلياته المحتملة فى المستقبل داخل الخبرة البشرية .

٢. فيما يتعلق بصياغة " سبنسر " لقانون التطور " هو سير من البسيط إلى المركب الذى يأخذ فى التنافر والتحول " هذا التعريف غير صحيح ــ فيما يرى " برجسون " ــ وهو يحلل الطبيعة ولايفسرها .

وهناك بالتأكيد اختلافات كبيرة بين تطور النباتات، والكائنات الحية ، والمجتمعات البشرية ، إضافة إلى اللغات والفنون الصناعية والجميلة والموسيقى والعلوم .. وكل هذه الأنواع لايمكن أن تخضع لصياغة واحدة ،

وحين تكون واسعة جداً على هذا النحو بحيث تغطي موضوعات كثيرة لابد أن تكون بالضرورة مجردة وغير واضحة . وهي لايمكن مقارنتها — من حيث فائدتها العملية — بقانوني الجاذبية ، قانون بقاء الطاقة .وقد تغلب فلاسفة تطوريون بارزون جاءوا بعد "سبنسر" على هذا ("الكسندر" ،"برجسون").

– لقد غالى "سبنسر" في أهمية تصور التطور ، وتطبيقه على شتى مناحي الحياة ، ومع ما لهذا المفهوم من دلالة وأهمية، إلا أننا لايمكن أن نفهم كل شئ فهماً جيداً في ضوئه . فالتطور له مكانة قليلة في المنطق ، والرياضيات ، والفيزياء ، والكيمياء ، وله مكانة أقل مما افترض "سبنسر" حتى في البيولوجيا ، وعلم النفس والاجتماع والأخلاق .

إضافة إلى أنه ليس أن التطور يسير من السذاجة أو البساطة إلى التعقيد في كل أنحاء الطبيعة .

ففن العمارة القوطي كان بلا ريب أشد تعقيداً من العمارة اليونانية ، ولكنه ليس أرفع منه من حيث مراتب الفن وتطوره .ويرى البعض أن التعقيد ليس دلالة على التطور ، بل إنه غالباً ما يكون رديئاً سيئاً ، كما هو الحال في تعدد المعتقدات والمحرمات عديمة الجدوى في المجتمع البدائي ، وفي نمو الصناعات الآلية (الأكثر تعقيداً) على حساب سعادة الإنسان .

وحتى من وجهة النظر البيولوجية الخاصة بالتكيف من أجل البقاء . التعقيد ليس دائماً أفضل السبل ، ولقد انقرضت أشكال معقدة كثيرة من أشكال الحياة ، على حين صمدت حتى اليوم أشكال أبسط — وليس ازدياد التعقيد شاملاً أو ضرورياً أو "قانوناً" أساسياً في الكون أو الحياة، لأن هناك أمثلة كثيرة في التطور في الاتجاه المضاد .

٣. والخطأ الأكبر الذي وقع فيه "سبنسر" أنه ظن أن قوانين التطور في العالم الطبيعي هي نفسها قوانين التطور في علم الحياة .

ولايمكن أن نتصور أن الحياة قد انبعثت من المادة الجامدة ، كما ينبعث التيار الكهربائي . والحق أن ظواهر الحياة تختلف جذرياً عن ظواهر المادة الجامدة ؛ ذلك لوجود قوة حيوية في الكائنات الحية لانجدها في المادة الجامدة ، كما أن دورة الحياة لاتجد لها مثيلا في عالم المادة. وإن صح هذا الافتراض الذي يقول به "دارون" ويتبعه " سبنسر" — وهو أن الحياة قد خرجت من المادة الحية ، فلابد وان تكون هناك مرحلة وسطى بين مايمكن أن يسمى بالمادة الجامدة ، والمادة الحية ، ولكننا لانجد مرحلة وسطى بين الحياة والموت أو بين الكائن

٤. القانون الأساسى الذى يخضع له التطور فى الوجود هو أنه ينشأ من أصل واحد (من الشكل البسيط إلى الشكل المركب) وفى ضوء هذا القانون : هل يمكن تحويل القرد إلى إنسان مثلاً؟

لوحدث هذا ، أو لو كان ذلك ممكنا ، لحدث خلل فى نظام الكون وتطور الكائنات ، وفضلاً عن ذلك " الانتخاب الطبيعى " هو مجرد فرض لايمكن التسليم به لأنه يخالف الواقع .

هكذا يتضح لنا أن جميع مظاهر الحياة الإنسانية العلمية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية والحضارية ، والتى لانجد لها مثيلاً فى المملكة الحيوانية ، تؤكد لنا أن الإنسان هو الإنسان ، وأن الفارق بينه وبين الحيوان ليس فارقاً فى الدرجة فحسب كما عبر عن ذلك أنصار التطور الطبيعى، وإنما فارق فى الطبيعة كما قال بذلك "برجسون" .

٥. اعتبر "سبنسر" المجتمع كائناً حياً وطبق عليه قوانين علم الحياة ، ولكن لايتبع ذلك أن نقول أن المجتمع كائن حى كبير يخضع للقوانين نفسها التى يخضع لها الأفراد .

٦. فرض "سبنسر" أن الدولة الصناعية أكثر سلاماً وأمناً، وأرفع أخلاقاً من الدولة الاقطاعية الحربية ، التى سادت العصور الوسطى ، ولكن هذا الفرض جدير بالتفكير قبل التسليم بصحته. أليست الحروب قائمة فى الدول الأوربية الحديثة رغم قيامها على الأساس الصناعى ؟ أليست الدول الصناعية قد تدعو إلى نشوب الحرب أكثر مما تدعو إليه دولة إقطاعية ؟ فنحن نرى اليوم أقوى الدول من الوجهة الحربية هى أعظمها من الناحية الصناعية .

يبدو أن "سبنسر" لم يرجع إلى التاريخ ، ولم يتخذ منه هادياً وسنداً ، فقد فاته أن جميع الحروب، التى قامت فى أوربا ، وفى غيرها إنما أشعلت ومهضها الدول التى تفننت فى أساليب الصناعة الحربية ،لأن الملاحظ أن الدول الصناعية هى أشد المجتمعات رغبة فى الحرب وأقواها نزعة إلى الاستعمار .

٧. غالى"سبنسر" فى الدفاع عن صورة المذهب الفردى ، وتأييده لحرية الفرد ، وتقييد التدخلات الحكومية ونادى بالحد من نفوذ هذا الجهاز فى المجتمع ، بل والقضاء على سلطاته بالتدريج ، وأكثر من هذا فقد ذهب إلى أن التطور سيؤدى به إلى الانحلال .

وفات "سبنسر" أن يدرك ان الحرية لاتنال بزوال الرقابة الحكومية تماما ، لكنها تنال وتفهم فهماً صحيحاً بضبط السلطات القائمة ضبطاً عادلاً.

٨. زعم "سبنسر" ان الحياة عبارة عن ملاءمة الكائن الحى لحالاته الداخلية مع

ظروف البيئة الخارجية ، وأن هذه الملائمة تتم بصورة آلية ، وكان خيراً له ان يقول أن هذه الملائمة تتم بما لدى الكائن الحى من قوة عاقلة . لأننا لوسلمنا بالمقدمة التى يضعها وهى الملائمة الآلية بين الكائن الحى والبيئة ، كانت النتيجة إنعدام الحياة .

إن الملائمة التامة بين الكائن الحى والبيئة معناها الموت ، لان الحياة — كما قال "شوبنهور " — جهاد ومقاومة ضد الخضوع لمبادئ الطبيعة.

٩. على الرغم من أن مذهب " سبنسر" الأخلاقى قد قصد منه ان يقدم الدليل النهائى على صحة مبدأ التطور ، فقد ختم هذا الجزء من مذهبه باعتراف قال فيه أنه لم يجد مبدأه العام مثمراً إلى الحد الذى كان يتوقعه من قبل . وكان ذلك هو الموضع الوحيد الذى لمح فيه إلى الشك فى قابلية هذا المبدأ للتطبيق الشامل .

إن محاولة تفسير الحياة الخلقية بنفس الطريقة التى تفسر بها الصفات البيولوجية أو تطور الجماعات والشعوب تحتمل المناقشة ،لأن وظيفه علم الأخلاق تختلف عن وظيفة العلوم الطبيعية اختلافاً بيناً.

إن التطور عند "سبنسر" يدرس أصل القيم الخلقية وبداية نشأتها مع ان الغرض من البحث الخلقى هو تحديد الغاية التى تكمن فى نهاية التطور .وفى ضوء هذه الغاية أو المثل الأعلى يتم التلاءم ، ويستلزم هذا تعديل البيئة فى ضوء المثل الأعلى أو تعديل نفسه أو كلاهما، ولامعنى لهذا التلاءم مالم توجد غاية قصوى أو مثل أعلى لحياة الإنسان.

والمثل الأعلى الذى تصوره "سبنسر" أنه قائم فى الانسجام الكامل بين الفرد وبيئته مجرد فرض قد يكون وهماً.

إن تطبيق التطور على الأخلاق يبدو وصفاً علماً للمثل الأخلاقى الأعلى ، أى مجرد تاريخ طبيعى لنمو الحياة الخلقية ، ولكن فلسفة الأخلاق لايعنيها الوصف والتقرير ، بقدر ما يعنيها تقييم الأفعال وتحديد غايتها القصوى .

ويخلط دعاة التطور بين الخير بمعناه البيولوجى ،والخير بمعناه الأخلاقى ، فالكائن العضوى يحقق غايته دون الاستعانه بالعقل والادارة ، وبغيرهما لاتستقيم الحياة الخلقية .

لم ينتبه "سبنسر" إلى أن القانون فى مذهب التطور قانون طبيعى لاخلقى ، هو أثر البيئة فينا، ويعبر عما هو كائن بالفعل ، فى حين أن القانون الأخلاقى قانون مثالى ينسجه العقل، وتحققه الإرادة ، ثم هو تعبير عما ينبغى أن يكون .

١٠.عالج "سبنسر" مسألة الإحسان ، وبخاصة الإحسان المنظم من جهة الدولة ،

فكان موقفه منه قاسياً ، قال إن الاحسان معارض للقانون الطبيعى الذى يقضى ببقاء الأصلح ، ومؤد إلى انحطاط النوع الإنسانى بالتدريج .
وهو يرى ان تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية لهذا القانون النافع المستنير ، وأن الدولة حينما تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب زائف للإنسانية ، تزيد فى مقدار الألم بدلاً من أن تنقص منه .
وهنا يتضح أن سبنسر لاينظر إلى الإنسان إلا كما ينظر إلى الحيوان — هذه النظرة القاسية ، ولايفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة . وكان من نتيجة تطبيق "سبنسر" "المادية" على الأخلاق ، وإشاعة الأنانية وحب الذات والدعوة إلى القضاء على الطبقات المريضة الهرمة والضعيفة ،ان تنكر "سبنسر" لروحه الفلسفية ،لأن الأخلاق فى النهاية لاتهدف إلى بقاء الأصلح، ولكنها تيسر السبيل لبقاء الكائنات ، فتأخذ بيد الضعيف وتشد أزر المحتاج .

وفى تصورنا أن نقد "سبنسر" فى ضوء التطورات المعاصرة فيه شئ من المغالاة ، لأنه إذا كان الفيلسوف مرآة لروح العصر الذى يعايشه ، فإنه لايمكننا توجيه النقد لـ"سبنسر" إلا بوضعه فى زمانه أو بين معاصريه .
وفى وسع فلسفة "سبنسر" أن تدعى على الأقل بأن عيوبها مقترنة بمزايا عديدة . وعندما نقارن مذهبه — فى عمومه — بالمذاهب الفلسفية فى القرن التاسع عشر نجدها أكثر اتزاناً وجدية،بإضافة إلى الاهتمام الأكبر للفيلسوف بالتنظيم المنهجى ،وتطبيق نظريته برؤية شاملة فى المسار التطورى .
ومهما تكن فى فلسفة "سبنسر" من أخطاء — لم تكن راجعة إلى افتقار فى الاجتهاد أو تجاهل متعمد للوقائع — إلا أنه استطاع ان يفرض فلسفته على الوجود ، وان يضيف اسمه إلى سجل الخالدين .

هوامش الفصل

1) H.Spencer , An Autobiography , London ,1904,p.171
2) H.Spencer , Non Conformest,28 June,1843.
3) H.Spencer , Social Statics, p.190

قارن ملجاء عند حون ستيورت مل حول هذا المعنى

4) Ibid . p.267
5) Herbert Spencer, First Principles,Ch1,p.6:22

- راجع هنا : سلمية عبد الرحمن ، "النسبية وفلسفة اللامشروط عند هاملتن" ، بحث منشور بمجلة فكر وإبداع ٢٠٠٢ .
- كتابنا : النقد في الفلسفة الحديثة ، الفصل الثالث : النقد وحدود العقل عند كانط ،دار الثقافة ٢٠٠٠.

6) H.Spencer, Principles of Biology, p.32
7) H.Spencer, The Study of Sociology , ch xv .p.152
8) Will Durant, Outlins of philosophy . Plato to Russell,p.318:320

٩) أوضح كل من هارفى Harveyو ولف Wolffوفون بير Von Baerانه أثناء نمو كل عضو ، هذا العضو يتطور وينتقل من حالة التجانس إلى اللاتجانس .

10) H.Spencer,Progress its Law and Cause ,p.28
11) H.Spencer, F.principles ,p.354 -359.
12) H.Spencer, Education ,intellectual ,Moral and Physical .p.73

راجع هنا تطور الفنون عند " سبنسر" بشئ من التفضيل من رسالتنا للماجستير : " هربرت سبنسر وفلسفة التطور ١٩٨٣.

13) H.Spencer, S.Statics.p46.
14) H.Spencer, S.Statics .p. 453-4
15) H.Spencer, Principles of Sociology , vol I. p.438.
16) H.Spencer, Man Vurses the State, p.132.

١٧)أنظر فى تفصيل هذا كتابنا : المرأة فى فكر جون ستيورات مل ، دار الثقافة ١٩٩٩م ، الحرية فى فلسفة رسل ،دار الثقافة ٢٠٠١م.

18) H.Spencer, Social Statics, p.121, Proper shere of government,Piv (June .1842)
19) H.Spencer, Man Vurses the State, p.61,93
20) W.R.Sorly, History of English philosophy. P.270-2

٢١) انظر فى هذا تطبيق مقولات التطور على الأخلاق عند نيتشه من كتابنا : القيم الأخلاقية فى الفكر الغربى المعاصر . الفصل الخامس.

الفصل الثالث

الواقعية الجديدة

صمويل ألكسندر

تمهيد:

اقترن اسم "ألكسندر" بحركة فلسفية معاصرة ظهرت فى كل من انجلترا وأمريكا – كرد فعل ضد شتى النزعات المثالية والهيجلية الجديدة – ألا وهى حركة " الواقعية المحدثة ". وحين يتحدث مؤرخو الفلسفة المعاصرة عن هذه الحركة فإنهم يخصون بالذكر أعلاماً ثلاثة هم "جورج إدوارد مور" ، "برتراند رسل"، "صمويل الكسندر".

وقد أراد فلاسفة الواقعية المحدثة أن يتشبهوا – من حيث المنهج – بالعلماء، وفى عام ١٩١٠م اجتمع ستة من الفلاسفة الأمريكين * ليضعوا أساساً يتفقون عليه جميعاً ، ثم يتعاونون معاً على بناء فلسفة واقعية على أساس مشترك وهو "الواقعية الجديدة" أو كتابهم " الواقعيون الجدد" ،وقد أكدوا على مايسمى "بالحس المشترك" كأساس للمعرفة على نحو ماجاء عند "مور" ،وشهدت الحركة الجديدة تحولات سريعة بين فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين ، ومن بينهم "ألكسندر" .

وترجع أهمية " ألكسندر" فى الفكر المعاصر ليس لأنه أحد مؤسسى هذه الحركة الواقعية فحسب ، بل لأنه مضى إلى حد أبعد مما ذهب إليه معظم الفلاسفة الواقعيين ،خصوصاً فى تأكيده لدور العلوم الطبيعية فى مجال الفلسفة ، وفى تفاؤله بإمكان وضع نسق شامل يفسر شتى جوانب العالم الواقعى .

ومذهب "ألكسندر" الواقعى – كما سنقدم له – لايتعارض مع أصول النزعة التجريبية ، بل يتفق معها فى أغلب الأحيان ، ومن المؤكد أن "ألكسندر" قد أفاد الكثير من دراسته العميقة للمذاهب المعاصرة له والسابقة عليه ، وتعد فلسفته فى جملتها ارتباطاً وثيقاً بالطابع العام للفكر الإنجليزى ، لأن التجريبية هى أهم ما يميزها سواء فى مجال المعرفة أو فى مجال الأخلاق والقيم .
والتجريبية هى طابع الفكر الإنجليزى ، بداية من "بيكون" فى القرن السادس عشر ، "جون لوك" فى القرن السابع عشر ، "جون ستيورات مل" فى القرن التاسع عشر ، "جيمس" ، "مور" ،"رسل" ،"ألكسندر" فى الفكر المعاصر .

---

* هؤلاء هم :"برى" "Perry"، "هولت" Holt أستاذين للفلسفة فى جامعة هارفارد ، ومونتاجيو Montague وبتكن Pitkin فى جامعة كولمبيا ، وسبولدنج Spaulding فى برنستن ،مارفن Marvin أستاذالفلسفة فى جامعة رتجرز.

استوعب " ألكسندر" هذه الاتجاهات جميعاً،وحاول تقديمها فى فلسفته الواقعية بثوب جديد يتفق ومعالم فلسفته.

التعريف بالفيلسوف :

"صمويل ألكسندر" واقعى ، بريطانى ، ميتافيزيقى. ولد فى سيدنى باستراليا عام ١٨٥٩، تلقى تعليمه هناك حتى تخرج من جامعة ملبورن ، ثم واصل دراساته بجامعة أكسفورد ،وذهب إلى انجلترا عام ١٨٧٧، واهتم فى هذه الفترة بالميتافيزيقا ، وقرأ الفلسفة التحليلية .

وقع "ألكسندر" تحت تأثير أستاذه "توماس هل جرين " T.H.Green وأهدى "ألكسندر" له كتابه الأول فى الفلسفة "النظام الخلقى والتقدم" Moral order and progress ، وقد بدا واضحاً ارتباطه بالمذهب الطبيعى التطورى على يد اتباعه "هربرت سبنسر" ، "ليسلى ستيفن" وقد أوضح فى هذا الكتاب تأثير الأخلاق المثالية السائدة فى أكسفورد فى ذلك الوقت . وقد واصل "ألكسندر" دراساته الأخلاقية والفلسفية فى أكسفورد بنبوغ كبير ، كما عكف على دراسة الرياضة واللغات القديمة .

عين أستاذاً للفلسفة بجامعة "مانستشر" ، وظل يواصل محاضراته فى الفلسفة بانتظام حتى إحيل إلى التقاعد عام ١٩٢٤م.

والباحث فى فلسفة "ألكسندر" يرى فيها أثراً واضحاً لعقليته الرياضية . وفى الثالث عشر من سبتمبر ١٩٣٨م توفى "ألكسندر" ، وقد وصفه أحد نقاده أنه ليس ثمة فيلسوف معاصر يستحق الدراسة أكثر منه .(١)

من أهم مؤلفاته مجموعة المحاضرات التى ألقاها بجامعة جلاسجو فى الفترة مابين ١٩١٦-١٩١٨،والتى نشرت فيما بعد (١٩٢٠) فى صورة مجلد ضخم تحت عنوان " المكان والزمان والألوهية " Space,Time and Deity ، وقد لقب "ألكسندر" بأنه فيلسوف " الزمان والمكان والألوهية لما لهذا الكتاب من أهمية بالغة ضمن مؤلفاته ، حيث يعد هذا الكتاب أضخم عمل قام به الفيلسوف الانجليزى ، نظراً لأنه قد تضمن محاولة فلسفية كبرى من أجل تقديم مذهب أنطولوجى منسق يحقق التوافق بين النزعة الواقعية الجديدة من جهة، وبين كل من النزعة التطورية و النزعة التجريبية من جهة أخرى .

فكانت فلسفته الواقعية فى هذا الكتاب بمثابة محاولة ميتافيزيقية أصيلة من أجل مسايرة الروح الكيفية التى يتركب منها الكون بأقل عدد ممكن من العلاقات المحددة الناشئة بين عناصر واقعية متجانسة كأكثر مايكون التجانس .هذا ويعد هذا الكتاب أهم كتب "ألكسندر" فى عرض نظرية المعرفة ، وآرائه الفلسفية والميتافيزيقية ، ونظريته فى الألوهية .

وقد اهتم "ألكسندر" بمسائل الفن وعلم الجمال ، وظهر له كتاب فى هذا المجال تضمن كثيراً من الدراسات الجمالية بعنوان: الجمال وأشكال أخرى للقيمة Beauty and other

froms of value 1933 وفى هذا الكتاب عالج "ألكسندر" الخبرة الجمالية ، وتحديد طبيعة العمل الفنى وتحليل مفهوم الابداع ، وما إلى ذلك من مسائل الجمال. وقد قيل عن "ألكسندر" أنه كان واسع الإطلاع فى الأدب والشعر وكانت الكثير من كتاباته الفلسفية تتسم بطابع فنى محكم وصياغة أدبية ممتازة .[٢]

وإلى جانب هذه الكتب الرئيسية هناك مجموعة من المقالات الهامة منها :

- مقال عن التأليه ووحدة الوجود.
- مقال عن المذهب الطبيعى والقيم.
- مقال عن الإبداع الفنى والخلق الكونى .
- مقال عن الأخلاق ١٨٩٢.
- مقال عن الحرية ١٩١٤
- مقال عن القيمة ١٨٩٢.[٣]

مصادر فلسفة ألكسندر /مؤثرات فكره :

تأثر "ألكسندر — فى بداية تطوره الفكرى — بالفكر التطورى ، وذلك من خلال كتابه الأول : النظام الخلقى والتقدم ، حيث يبدو أثر داروين وسبنسر وليسلى ستيفن واضحاً على تفكيره فى هذا لكتاب.

يعرف ألكسندر " الخير " بأنه " التقدم " أما " الشر " فهو الحركة العكسية أو الحركة التى ترتد إلى الوراء .

ويربط ألكسندر بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية فى تطورها فيقول " إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة ، وعالم الأخلاق لايختلف فى هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء ، ذلك لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لاتقف وحدها فى عزلة بل توجد وسط وقائع الكون ، وعلى الأخص وسط وقائع الحياة فى حركة تطورها .[٤]

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتخلى قليلاً عن الاتجاه التطورى ، ويربط الأخلاق بالمجتمع ، وهذا الاتجاه الأخير سيلازمه طوال حياته .

وقد أخذ "ألكسندر" عن أصحاب مذهب التطور فكرة هامة سيطرت على مذهبه بأكمله ألا وهى فكرة الطفرة أو الانبثاق Emergence . إلا أنه سرعان ماتخلى عن ربط الأخلاق بالكون والحياة ،وأصبح ينظر إليها بوصفها قيم أهم مايميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقف على الإنسان.

وقد ابتعد الكسندر عن "المثالية" ، ولكن فكره لم يتخلص منها تماماً ، فقد ظهر أثر الاتجاه المثالى فيما أخذه عن "برادلى" ، و"بوزانكيت" ، " توماس" هل جرين فى إقامة نسق شمولى يمتد إلى كل شئ .

لم يستطع الكسندر خلال السنين المتعددة التى قضاها فى أكسفورد طالباً وزميلاً بكليتها ، أن يتخلص من تأثير حركة إحياء المثالية لدى الكانتين والهيجليين الجدد رغم تطوره داخلياً من هذه الحركة .

وقد ظهرت حركة الواقعية الجديدة فى انجلترا وأمريكا ، وأعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة فى مقدمة كتابه " الزمان والمكان والألوهية " فيقول :"فلسفتى جزء من الحركة التى بدأت فى انجلترا على يد الفيلسوفين "مور" ،"رسل"، وفى أمريكا على يد مؤلفى كتاب الـــ نيوريالیزم أو الواقعية الجديدة. هذا وتعد هذه الحركة مصدراً هاماً من مصادر فلسفته لأنها تحدد الإطار العام لها .

ويشير ألكسندر فى كتابه السالف ـــ فى مقدمة الطبعة الثانية ـــ إلى أنه يتفق مع اسبينوزا فى نظرته إلى العقل ، ووضعه جنباً إلى جنب مع الأشياء فى الطبيعة فيقول :
" إذا كان المذهب الذى يتصور العقل على هذا النحو يسمى بالمذهب الطبيعى ، فأنا سعيد إذ أجد نفسى فى هذا المكان متفقاً مع اسبينوزا "وأنادى بأن المذهب الطبيعى مفهوماً على هذا النحو الذى فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة .

وكذلك أفاد ألكسندر من اسبينوزا فى مجال الأخلاق والقيم. قدم ألكسندر مقال عن "المذهب الطبيعى والقيمة ضمن كتاب "قطع فلسفية وأدبية" أوضح فيه تأثره بأخلاق اسبينوزا حيث يقول :

" باقتباسنا من اسبينوزا نتبين أنه ليس ثمة خيرية أو جمال فى الأشياء بمعزل عن الناس" فنظرة أسبينوزا للقيم ليست ذاتية صرفة ، إنما ذاتية موضوعية ، كما هى عند ألكسندر على نحو ما سنرى .

أما عن النسبية :

تقوم نظرية النسبية على أساس أن مادة الكون أوالعالم ليس المكان بل المكان الزمانى (المكان ذو البعد الرابع) ، وتقوم على إدخال الزمان فى جوهر العالم. وقد صرح ألكسندر فى كتابه " الزمان والمكان الألوهية" بمدى تأثره بهذه النظرية ، ولكنه أعلن أنه لايعنيه منها إلا نتائجها الفلسفية فقط ، أما الجانب الطبيعى الفيزيائى، والرياضى ، فلا يوليه اهتماماً.(*)

ألكسندر وكانط:

أقام كانط فلسفته على أساس الفصل بين الزمان والمكان ، فالمكان خاص بما هو خارجى أو الحس الظاهر، والزمان خاص بما هو باطنى أو هو الصورة الأولية للحس الباطن .(٦)

أما ألكسندر فقد تصور الكون على أنه حركة دائمة وصيرورة لاتهدأ إنطلاقاً من تصوره بأن الزمان فى المكان أو فى الكون ولايوجد فصل بينهما . لاشئ يوجد فى العالم إلا ويكون زمنياً ومكانياً فى آن معاً. المكان مملوء بالزمان ، والزمان مملوء بالمكان ، والمكان الفارغ أو الزمان الفارغ لايكون شيئاً على الاطلاق. هذا التصور الزمانى المكانى قد تأثر فيه ألكسندر بنظرية النسبية عند أينشتين ، الديمومة عند برجسون .

إذن هذا الفصل بين الحس الخارجى ، الحس الباطنى أو بين المكان والزمان — كما تصوره كانط — ليس له مايبرره فى نظر ألكسندر .

ذلك أن الحس الباطنى الشعورى لايتم إلا إذا كان مرتبطاً بإدراك الوقائع والأشياء الخارجية.

ويعتقد "ألكسندر" أن إدراك الزمان إدراك يقوم على التامل الخارجى Contemplation أى أننا نتامله قائماً فى الخارج ، وليس مجرد إدراك يثير نشوة التجربة الداخلية Enjoyment.

ألكسندر وبرجسون"

وجه برجسون اهتمام ألكسندر إلى أهمية عنصر الزمان أو الديمومة فى تفسير الطبيعة . ولكن ألكسندر قد رفض منذ البداية فكرة التغير الكيفى الصرف التى أقرها برجسون ،فضلاً عن أنه تأثر بالكثير من الاتجاهات الآلية فى تفسير التطور ،وهذا ما أدى به إلى تصور الكون كله على أنه مجرد حقيقة مكانية زمانية ، فهو يرى أن المكان الزمانى أو الزمان المكانى هو الذى تتشكل عنه كل الموجودات ، وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة .

وجه ألكسندر النقد إلى برجسون لأنه لم يعترف إلا بالزمان الشعورى الذى أطلق عليه زمان الديمومة،وبصفة خاصة هاجم ألكسندر أبحاث برجسون فى "الذاكرة" ، التى اعتمد فيها على إثبات عدم اعتماد الزمان على المكان .

فإذا كان برجسون قد رد اعتبار الزمان الذى أهمله كانط ، إلا أنه فعل هذا على حساب المكان فيما يقول ألكسندر ، وبطريقة تركها غامضة تماماً .

جوهر العالم إذن هو الزمان المكانى أو الكون . والمكان وحده مجرد معنى ، وكذلك الزمان . أما الحقيقة الموجودة بالفعل فهى الكون الزمانى المكانى ، وبهذا التداخل بين

الزمان والمكان تحدث الحركة. فالحركة هى الانتقال من نقطة زمانية مكانية إلى نقطة أخرى أى حركة المكان داخل الزمان .

وبهذه النظرة تكون نظرية ألكسندر فى الزمان المكانى أو المكان الزمانى أقرب إلى نظرية النسبية منها إلى تصور برجسون ، لأن هذه النظرية تقوم على إدخال الزمان فى المكان باعتبار أنه يمثل البعد الرابع له . ولذلك يؤكد ألكسندر ان الزمان هو روح المكان ، والمكان هو روح الزمان .(7)

وإدخال الزمان فى الكون يعنى أن الكون فى حالة حركة دائمة وصيرورة متصلة . ليس مكاناً خاصاً بل مكاناً زمانياً . والزمان فى جوهره سيلان وحركة متصلة . فالزمان المكانى هو الحركة .(8)

فالكون كله — فيما يرى ألكسندر— فى حالة من الصيرورة الكاملة ، كل بقعة او نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان .

وفى أجزاء عديدة من كتابه يستعيض ألكسندر عن كلمة الزمان — المكانى بمفهوم الحركة.

وبهذا المعنى يمكن القول أن ميتافيزيقا ألكسندر الكونية تنتمى إلى مذهب هيراقليطس فى التغير . فهو يقول " الكون عبر التاريخ هو أساس الحركة **Scene of motion**.

ليس ثمة وجود لذلك الفيلسوف أو المفكر الذى يعمل من فراغ ، وإنما ينسج خيوط نظريته فى هذا المجال أو ذاك ، وأمامه نظريات غيره يستفيد منها ،ويأخذ عنها ، وحتى وهو أزاء الفلاسفة الذين يعارضهم فى بعض أرائهم ، فإنه يستفيد من هذه الآراء التى يعارضها.

عاصر ألكسندر هذه الاتجاهات الفكرية المتباينة ، فأفاد منها واستفاد ، تعلق بالتراث القومى القديم أى بتجريبية هيوم فأخذ عنه " التجريبية " دون أن يتطرق إلى نتائجها ، أى إلى نزعة هيوم الشكية .

– أخذ عن "سبنسر" ، و"ستيفن" نظريتهما فى التطور ، ولكنه لم يأخذ "اللاأدرية" عنها . **Agnosticism**

– أخذ عن الواقعية الجديدة نظريتها فى المعرفة دون أن يتوقف عندها ، بل اتخذها آداة أو أساس للميتافيزيقا عنده ، كذلك تستمد عناصر من النظرية النسبية ، ولكن مع تقويم فلسفى لها انطلاقاً من مذهبه التجريبى الواقعى .

هكذا مزج "ألكسندر" كل هذه العناصر فى فلسفته ، فقدم لنا مذهباً فلسفياً خاص به ، ونسق موحد يمثل واحداً من أقوى المذاهب الفكرية المعاصرة التى ظهرت فى انجلترا ومن أعظمها اتساقاً.

أسس الفلسفة الواقعية عند ألكسندر :

ترتكز فلسفة ألكسندر الواقعية على تفنيد المذهب المثالى ونقده .

ظهرت الفلسفة المثالية فى أكسفورد على يد المثالية المطلقة، وكان من أكثر المعبرين عنها شهرة توماس هل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢) فالأشياء المادية لايمكن أن يتم تصورها إلا فى علاقتها بالعقل ، وبالتالى ينبغى التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل إلهى . وكذلك فرانسيس هربرت برادلى (١٨٤٦-١٩٢٤) قال أن العقل وحده يستطيع أن ينبئنا عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها . ويذهب "برادلى" إلى أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ومن ثم فهى وهم .

أما الكون على حقيقته لابد من وصفه بسمات أخرى غير تلك التى تقدمها الحواس . فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصوراً فى مكان أو محدد بزمان .فما الكون فى تصوره إلا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولاحدود .(٩)

من هنا كان لابد أن تظهر فلسفة واقعية تقاوم هذا الفكر المثالى القادم من ألمانيا ، والذى ترك بصماته واضحة على مدرسة أكسفورد ، كان لابد من أن تتحرر الفلسفة الإنجليزية من المطلق والعقل الكلى ، وتقاوم هذا التيار الهيجلى .

– اهتم "مور" فى مقاله الشهير " تفنيد المثالية ١٩٠٣م Refutation of idealism بدحض المذهب المثالى ، والنزعة الذاتية فى المعرفة كما يمثلها باركلى .

– ويتفق "ألكسندر" مع "مور" فى موقفه الرافض للفكر المثالى حول طبيعة الكون وإرجاعه إلى الروح، وحول مشكلة المعرفة وطبيعة الإدراك ، ومشكلة العلاقات هل هى خارجية واقعية أم باطنية كما يزعم المذهب المثالى .

ويخلص "مور" من هذه النتائج التى عرضها فى كتابه :" دراسات فلسفية " إلى دحض المذهب المثالى ، واقترابه من المذهب الواقعى .

أما "رسل" فقد ضم صوته إلى صوت "مور" ، وأعلن الحرب على الاتجاه المثالى بعد تأثره به فى بداية تفكيره الفلسفى ، فقد أعجب بهيجل حينما ذهب إلى كمبردج — فى سن الثامنة عشر — ولكنه تحول عنه بعد قراءته لكتابه " المنطق الكبير" ،ذلك أنه فطن إلى تهافت مزاعم هيجل حول الرياضة ، وسذاجة الكثير من الأحكام المثالية الهيجلية .

الفلسفة الواقعية كما جاءت عند "ألكسندر" سور — هى رد فعل ضد المذاهب المثالية ، وخاصة مثالية باركلى*.

الوجود عند ألكسندر ليس قائماً فى مجرد الإدراك ، ولكن ليس يعنى ذلك التقليل من قيمة العقل أو إلغاء فاعليته . ولكن الجمع بين العقل والطبيعة فى مجال الادراك .

الفلسفة الواقعية إذن هى تلك الفلسفة التى لاتريد أن تضحى بالطبيعة أو العالم الخارجى فى سبيل الذات .

فإذا كانت المثالية هى الفلسفة التى تؤكد على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات فإن واقعية ألكسندر تميل — على العكس من ذلك — إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، فالعلاقة بين الذات والعالم أو الأشياء لاتسير فى اتجاه واحد (من الذات إلى الأشياء فقط) بل إنها علاقة ديناميكية تقوم بين الذات والأشياء ، تؤثر الذات فى الأشياء وتتأثر بها(10) .

فلسفة ألكسندر هى الفلسفة الواقعية التى تضع العقل على قدم المساواة مع الطبيعة ، ولاتجعل له كياناً مستقلاً كما يفعل الاتجاه المثالى .

الفرق بين الاتجاه المثالى ، والاتجاه الواقعى عند ألكسندر قائم فى نقطة البدء ، وفى منهج التفكير عند كل منهما .

الاتجاه الأول يذهب إلى أن العقل هو مركز جميع الأشياء ، والحقيقة هنا تتمثل فى الكل أو المطلق الذى هو مبدأ كل الأشياء .

أما الاتجاه الواقعى فيرى أن حقيقة الطبيعة والأشياء لاتستمدها من وجود روح مطلقة تمثل الكون ، وتكون الأجزاء الأخرى بالنسبة لها مجرد اجزاء للكل أو مظاهر له. يقول ألكسندر :"الأجزاء المتناهية الفانية على الرغم من أنها لاتعدو مجرد اجزاء بسيطة ،إلا أنها أجزاء حقيقية تستمد وجودها من ذاتها وليس من وجود كلى ."(١١)

وبهذا يمكن القول أن فلسفة ألكسندر الواقعية تهدف إلى وصف الطبيعة والأشياء وصفاً تجريبياً.

الفلسفة — فيما يرى ألكسندر — كالعلم كلاهما تجريبى فى المنهج ،والاختلاف بينهما قائم فى موضوع دراسة كل منهما. العلم يتخذ موضوعه من الظواهر التجريبية ، أما الفلسفة فموضوعها العلاقات الأولية غير التجريبية القائمة بين الظواهر (المقولات).

ويقرر ألكسندر هذا المعنى فى مقال له بعنوان "قطع فلسفية وأدبية" فيقول :"يجب ألاننغمس فى الفروض والتخمينات ،وأن نبدأ دائماً من الواقع ، ومما تقدمه لنا الخبرة "

---

* راجع هنا : د. يحيى هويدى ، باركلى ص٤٧ (وجود الشئ يتوقف على إدراكه)

طريقته أومنهجه هو محاولة لاستبعاد الفروض الفلسفية الأولية أو المسبقة. Presuppositions، وتأكيد ما يوجد في الواقع(12)

جملة القول أن الفلسفة عند ألكسندر هي الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التى توجد فى الواقع .فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة تتخذ موضوعها من دراسة الروابط او العلاقات او المقولات التى تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية .(كالوحدة والكثرة،الكلى والجزئى)

وإذا كانت الفلسفة هى دراسة للمقولات ، فمامعنى المقولة عند ألكسندر ،ومالفرق بين المقولة والعلاقة؟

يرى ألكسندر أن المقولات تصدق على كل شئ موجود كائناً ما كان .والمقولات سمات حقيقية أو ملامح واقعية للوجود الخارجى العينى، وليس كما توهم كانط أنها ثمرة لفاعلية الذهن الذى يفرض ضرباً من الوحدة على الكثرة المتضمنة فى المكان والزمان .

لذلك ففهم فلسفة ألكسندر الواقعية تقتضى أن توضح الفرق بينها وبين فلسفة كانط العقلية ، وكيف فهم كانط المقولة .

فالعلاقة أو الرابطة عند كانط هى رابطة تضعها الذات وتفرضها على الموضوع لتشكله بحسبها ، أما عند ألكسندر ، فالعلاقة أو الرابطة ليست إلا موقفاً تجريبياً يربط بين حدين .

فالعلاقة عند ألكسندر تتم فى حقل التجربة ، وبعيداً عن تدخل الذات ، وتتحدد هذه العلاقة لاعن طريق الإطارات العقلية التى تنشرها الذات على الموجودات ،بل عن طريق التشابه التجريبى الذى يجمع بين الموجودات أو التنافر الذى يفصل بينها .

وبهذا المعنى لاتصبح المقولات مجرد تشكيلات عقلية تفرضها الذات على الموضوع ــ كما هو عند كانط ــ بل ستصبح تلك العلاقة الكلية التى تربط الموجودات بعضها ببعض فى حقل التجربة وعن طريق تشكيل الطبيعة ، وعلى أرض الواقع .

يقول ألكسندر: " الكليات كليات تجريبية ، تمثل صوراً وأشكالاً تتم فى مجال المكانى الزمانى "(13)

صيرورة الواقع :

يرى ألكسندر أن البدء من الواقع فى كثرته وحركته التى لاتهدأ هو نقطة البدء فى الفلسفة الواقعية. فالوجود عند ألكسندر ليس هو الوجود الساكن ، بل هو الصيرورة ،الوجود الطبيعى فى صيرورته الأصلية .not as Being but as becoming

يعتقد المذهب المثالى أن الطبيعة مادة ساكنة عمياء لاتستطيع أن تقف وحدها أو تستقل بمفردها بعيداً عن العقل ، ومن ثم فهى قاصرة ، أما العقل فكامل وشامل ، وقدرته على استعياب الطبيعة ومنهجها بما ينشره عليها من مقولات عقلية .

هذا التصور المثالى لنقص الطبيعة وكمال العقل أثار غضب ألكسندر والواقعيين ،لأن الطبيعة فى تصوره ليست ساكنة ميتة كما زعم المثاليون ، بل هى دائمة الحركة ، صيرورة لاتهدأ .

هذه الحركة الدائبة فى الطبيعة قادرة على أن تخلق تجمعات للأشياء ، وتشكيلات للظواهر تقف أمام العقل وفى مواجهته. هكذا يمكن القول أن واقعية ألكسندر ترتكز منذ بدايتها على نقد التيار المثالى .ويمكن أن نوجز أهم الأسس التى تقوم عليها فى عدة نقاط:

١) موضوعية العالم الخارجي :

فلسفة ألكسندر الواقعية أقرت منذ البداية أنها ليست فلسفة ذاتية ألغت الطبيعة لحساب العقل ، وإنما قامت أساساً لتطالب الفلاسفة أن يستمعوا إلى صوت الطبيعة وقدرتها على الوقوف إلى جانب العقل.

الذات توجد فى نفس المستوى الذى توجد فيه الأشياء المادية أو توجد فى حالة معية معها

.Co exisist

فالعقل أو الذات — فى فلسفة ألكسندر الواقعية — ليس مركز الكون أو متعال عليه كما فهم المثاليون ، بل معاصر له وجزء من هذا الكون أو الطبيعة .

٢) إنطلاقاً من فلسفته الواقعية يرى ألكسندر أنه لاوجود إلا العالم الواقعى . ووجود هذا العالم الواقعى الذى يعيش فيه لايستلزم بالضرورة عالماً أخر أكمل منه أو موجوداً سامياً عن طريقه يتحقق وجود هذا العالم .

وهذا أيضاً على عكس ما ترى المثالية من أن حقيقة هذا العالم مستمدة من حقيقة اخرى أسمى منها وأكثر كمالاً

فأجزاء هذا الكون لاوجود لها إلا من خلال الكل .

أما ألكسندر فيعارض هذا الاتجاه ويرى أن لكل شئ فى الوجود حقيقة واقعية ، وأن الوجود بأسره مكتف بذاته ، وأننا لسنا بحاجة إلى أن نطلب العون من كائن آخر كى نعترف بحقيقة العالم والأشياء معاً . وهذا يقودنا إلى مفهوم ألكسندر عن الله ، فهو بحسب هذا المعنى ليس مفارقاً للكون أو متعالى عليه ، بل هو الواقع نفسه .(١٤)

نظرية المعرفة :

صاغ صمويل ألكسندر نظرية المعرفة وأدخلها فى نسقه الميتافيزيقى عن الموجودات التجريبية ، والكيفيات والمقولات بحيث أصبحت بالفعل مجرد فصل من فصول الميتافيزيقا. فهو يرى أن نظرية المعرفة لاتعد الدعامة الأساسية للميتافيزيقا بقدر ماهى فصل من فصولها ، على اعتبار أنها مجرد حالة خاصة من حالات الاتصال الذى يتم بين كائن متناه — فى أى مستوى من مستويات الوجود — وبين بيئته.

وقد تجلت هنا نزعته الموضوعية التى لاتجعل للعقل السلطان أو الدور الرئيسى فى مجال الإدراك. ولهذا لايمكننا فهم نظرية ألكسندر المعرفية إلا فى ضوء الفلسفات التى تعارضها ، والتى اتسقت معها.

ويمكن القول أن الفلسفة الواقعية عند ألكسندر قد استمدت أصولها من المذهب التجريبى عند "لوك" وهيوم* ،إلا أنها تطورت عند ألكسندر ،فأصبح معنى التجربة أكثر شمولاً فى مذهبه .

وكما عارضت الواقعية عند ألكسندر فلسفة باركلى المثالية عارضت أيضاً المثالية الذاتية عند كانط.

ويحاول ألكسندر — فى مجال المعرفة — أن يبقى على كيفيات الأشياء مستقلة فى وجودها تماماً عن العقل. فالمدركات الحسية مرتبطة بالأشياء نفسها وليست تأثيرات ذاتية ، وليس ثمة صور أو قوالب يشكل فيها العقل التجربة ،لأن ألكسندر جعل المبادأة فى الإدراك للأشياء .

تتخلص أفكار ألكسندر حول نظرية المعرفة فى هذه المحاور :

١- المعايشة الداخلية والتأمل (الإدراك الخارجى).
٢- كل الموضوعات (محسوسة أو متخيلة) واقعية .
٣- الاختيار وتوجيه الانتباه لجوانب من الشئ (نظرية الخطأ).

يرى ألكسندر أن من شأن أى شيئين مترابطين : كالذهن العارف ، والموضوع المعروف عند بوصفهما قائمين فى عالم "مكانى - زمانى"واحد بعينه — أن يتفاعلا معاً ،لايمقتضى مابينهما من علاقات مكانية فحسب ، وإنما وفقاً لطبيعتهما الخاصة أيضاً . وهذا النوع الأخير من التفاعل هو المسئول عن ذلك العنصر الجديد الهام الذى لابد من أن يدخل فى كل إدراك حسى .

-وكما أن التأثر الحسى الذى تخضع له المنضدة يختلف بحسب قربها من الجدار أو من

---

* راجع الأساس التجريبى فى فلسفة "لوك" عن كتاب : عزمى إسلام جون لوك ص٣١-٥١ .محمد فتحى الشنيطى :نظرية المعرفة ص١١٢ ومابعدها ، زكى نجيب محمود . ديفيد هيوم ص٣٣-٨٢

المدفأة ، فإن من شأن العصب البصرى أيضاً أن يستجيب لبعض الكيفيات دون بعضها الأخر .إلا ان النشاط العصبى لايعد فى حد ذاته معرفة ، وإنما تظهر المعرفة إلى حيز الوجود على مستوى الوعى أو الشعور . ولابد من التميز بين موضوعات الإدراك الحسى، وعما إذا كانت كيفيات تميز الشئ المدرك أم نشاطاً يقوم به المخ نفسه التمييز، والكسندر يبقى الأثنين معاً، ولكن من وجهتين مختلفين : المعايشة الداخلية Enjoyment أو التذوق، التأمل الخارجى أو الإدراك Contemplation. ويستخدم الأول للإشارة إلى إدراك الذهن للنشاط العصبى، بينما يستخدم الثانى ليعنى به إدراك الذهن لكيفيات الشئ المدرك.

التذوق أو المتعة الداخلية هو بمثابة خبرة معاشة يستشعر فيها الذهن ذلك النشاط العصبى الذى يقوم به الدماغ، أما التأمل فهو عبارة عن إدراك للصفات المتضمنة فى صميم الشئ المدرك. وعند ألكسندر لابد للذهن أن يعانى — يعايش — هذه الخبرة الداخلية حتى يكون فى استطاعته أن يواجه الشئ أو يتأمله . وحينما فرق ألكسندر بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى،أو بين المخ كعملية عصبية، والوعى باعتباره كيفية فريدة وجديدة تتميز بطابع خاص هو العقلانية Mentality لم يكن يهدف إلى الفصل بينهما . فكلاهما له دوره فى عملية المعرفة. ويهدف ألكسندر من هذه التفرقة بين المعايشة الداخلية والتأمل الخارجى أو الإدراك الخارجى للعقل ان يحتفظ للشئ باستقلاله عن العقل ، ويربط فاعلية الذات بأشياء واقعية ملموسة أمامنا ، بجسدنا الذى نعرفه ونتصل به اتصالاً مباشراً ، وبالأشياء المادية التى نلتقى بها فى حياتنا الواقعية. وفى هذا يقترب "ألكسندر" من "اسبينوزا" الذى راى — من قبل — أن للعقل وجود جسمانى ، والتفكير لايتم إلا عن طريق التأثير المباشر للجسم فى العقل .

فاسبينوزا قد نظر إلى الجسم والعقل على أنهما وجهان لشئ واحد ، وهكذا أكد ألكسندر على صلة العقل بالجسم ،وعدم تميز العقل وانفراده بموضوع ممتاز كأن يفرض صور أو قوالب على الأشياء أو يجعل الكيفيات الثانوية ذاتية .

فالكيفات الثانوية والأولية تنتمى إلى الواقع وليس إلى الذات ، يترتب على ذلك أن كل الموضوعات او الجوانب المدركة من الشئ (محسوسة أو متخيلة) هى موضوعية واقعية ، بمعنى أنها تنتمى إلى الواقع وليس إلى الذات ."وإذا كنا فى كل إدراك حسى أمام جزئين: محسوس Sensing، تصورى Ideation ،فإن المدرك ككل يتعلق بشئ خارجى واحد . ومايهدف إليه ألكسندر هو الاحتفاظ بالطابع الواقعى لاحساساتنا ،لأنها أصلاً من الأشياء . فالصور دائماً هى صور لأشياء مادية مهما شكل كل منا الموضوع تشكيلاً مختلفاً عن غيره .

– ويرى ألكسندر أن نظريته الواقعية فى مجال المعرفة تتفق اتفاقاً كبيراً مع ما ذهب إليه "مور" فى نقده للمذهب المثالى .

<u>أسس الفلسفة النظرية *:</u>

أ- الزمان المكانى ونسق المقولات – الطفرة أو الأنبثاق فى الواقع المكانى – الزمانى .

يعترف ألكسندر بأن الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء هى الحقيقة المكانية – الزمانية أو متصل المكان الزمانى، ومعنى هذا ان المكان الزمانى ، فى طبيعته زمانى ، وأن الزمان مكانى. فالأصل فى لحظات الزمان أنها تتابع أو تتلاحق ، ولاتتابع او تلاحق إلا فى " المنفصل ".

فالأصل فى لحظات الزمان أنها منفصلة ، ولكن اتصال هذه اللحظات – اتصال الماضى بالحاضر ،

ارتباط السابق باللاحق أمر لامجال الشك فيه . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة على وجوده المنفصل ، لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان .

يقول ألكسندر :

" إن عالمنا الذى نحياه عالم أحداث events ، هذه الأحداث تقع فى المكان وتجرى فى الزمان ، ومن هنا علينا ألانتصور العالم على أنه ممتد فى المكان امتداداً منفصلاً عن تطوره فى الزمان ، أو أن نقول أن ثمة مكاناً وثمة زماناً ، بل لابد أن نتحدث عن مكان زمانى أو زمان مكانى . وهنا سيبدو العالم أمامنا لاعلى أنه ذو ثلاثة أبعاد ، بل على أنه ذو أربعة أبعاد .

-" الكون كله فى حالة تداخل " كل بقعة أو نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله "

جملة القول أن ألكسندر يرى أن المكان ، الزمان منظوراً إليهما فى ذاتهما مجرد تجريدات، لايستطيع الفكر القيام بها فعلاً ، ولكنها فى الواقع لاتنتمى إلى الأشياء .

الزمان والمكان توأمان Towins تتحرك داخلها الأشياء وليس فى الأشياء مكان مجرد أو زمان مجرد، بل فيهما أوثق تشابك ،ووحدتهما التامة الواحد مع الآخر ومن خلاله.(15)

---

*راجع هنا :كتابنا :صمويل ألكسندر رائد الواقعية الجديدة :دار البيان ط١ ١٩٩٤. الفصل الثالث ص ٤٧: ٧٨

الزمان المكانى عند ألكسندر ، المطلق الهيجلى :

هناك فارق بين متصل الزمان المكانى أو المكان الزمانى عند ألكسندر ،الذى يعد فى فلسفته الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء ، المطلق فى المذهب المثالى.المطلق عند الهيجليين يعنى أرفع تعبير عن الكون ، أما عند ألكسندر فهو أدنى تعبير عن الكون . على ذلك فالميتافيزيقا المبنية على المذهب الطبيعى عند ألكسندر تمثل عكس الميتافيزيقا المثالية ، على خط مستقيم ، فمركز الثقل فيها يرتكز كله على المستوى الأدنى للوجود ، وهو المركز الذى يشع منه كل ماعداها ، وإليه يعود .

فهذا الكون المكانى ــ الزمانى هو الجوهر أو الأصل أو الرحم Matrix لكل الأشياء ، أو هو المادة الأولى أو الهيولى Stuff التى تتكون منها الطبيعة وكل الأشياء جميعاً . وما الأشياء إلا تنوعات لهذه المادة الأولى .

وتتفق نظرة ألكسندر إلى المكان ــ الزمانى بوصفه أساس الوجود مع الآراء المرتبطة بالفيزياء الرياضية الحديثة ، ونظرية النسبية بوجه خاص ،كما أن لرأى برجسون فى الزمان عنصراً أساسياً فيها ــ كما سبق أن أوضحنا .

الجوهر عند ألكسندر أو متصل الزمان المكانى ــ لايفهم بمعنى المطلق فى المذهب المثالى بوصفه

يعلو على العالم ، كما ينبغى أن نتجنب فهمه بمعنى المادة Matter ، فالمادة فى مذهب ألكسندر شئ ثانوى تماماً ، ينتمى إلى العالم التجريبى المتناهى ولايصلح ماهية ــ أصل ــ للوجود .

وكذلك العنصر الزمانى تصبح له الغلبة على العنصر المكانى .

يقول :" إن من الواجب النظر إلى المكان على أنه متولد من الزمان ، مادام الزمان هو أساس الحركة ،إذ ليس للمكان حركة فى ذاته"

ويستخدم ألكسندر لفظ الحركة ليستعيض به عن لفظ المكان ــ الزمانى ،إذ يقال عن المكان ــ الزمانى إنه نسق من الحركات . وليس ثمة وجود ثابت مستقر عند ألكسندر ولاساكن على نحو مطلق . ولو كان أى شئ ساكناً لكان كل شئ ساكناً ، ولفقد المكان ــ الزمانى معناه . أما ما نسميه نحن بالسكون ،فهو بدوره حركة ،إذ أن الجسم الساكن فى حركة بالنسبة إلى المكان ــ الزمان وكل الأشياء منغمسة فى حركة الصيرورة الأزلية، والكون من أقصاه إلى أقصاه تاريخ فى المجرى الدائم لانسياب الحوادث.[16]

الزمان المكانى ونسق المقولات :

رأينا ان الزمان المكانى هو أساس مذهب ألكسندر . والمقولات هى النتيجة المباشرة لهذا المذهب. وقد صرح ألكسندر ان نظرية المقولات تمثل النقطة المركزية فى

مذهبه الميتافيزيقى . فالأشياء إلى جانب كونها تشغل المكان ـــالزمانى ، لها عدد كبير من الخصـائص والصفات التى يمكننا ان نميز بينها فئتين بوضوح :تلك التى تتغير من شئ إلى أخر ،وتلك التى تنتمى أساساً إلى الأشياء جميعاً.

الأولى متغيرة وتسمى بالكيفيات او الصفات ،

الثانية فتسمى بالمقولات .

الكيفيات خصائص تجريبية ،أما المقولات فإنها خصائص أولية غير تجريبية . والمقولات هى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية ، وهى تتشابك دائماً فى كل شئ ،وتتغلغل فيه وتملأه ، وهى لاتمتد إلى الأشياء الخارجية المادية فحسب ،بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية .

وهى ليست ـــ كما تصور كانط ـــ صور ذاتية للذهن أو مجرد وظائف للذهن تنطبق على الأشياء ،وإنما هى عوامل موضوعية تكوّن الأشياء وتعطى معها وفيها *

ويلخص ألكسندر حديثه عن المقولات فى الفصل العاشر والأخير من الجزء الاول من كتابه ليقدم لنا ملاحظات أخيرة تتعلق بالمقولات أهمها :

١- المقولات عند ألكسندر تحديدات موضوعية للواقع المكانى الزمانى . فالمقولات تنطبق على جميع الموجودات بلا استثناء بداية من الحركة البسيطة حتى الفكرة المعقدة .

٢- تختلف المقولة ـــ عند ألكسندر ـــ عن الكيفية .

٣- الزمان المكانى ليس موضوعاً للمقولات ، لكنه أصلها ومنبعها .

٤- الزمان المكانى ليس مجموع الأجزاء ، وليس جوهر ، بل هو المادة الأولى أو الأساس الأول أو الرحم الذى تتوالد منه كل الأشياء .

٥- إن المقولات ليست صيغاً عقلية أو إطارات صورية تدرك بالعقل ـــ على نحو ماتصور كانط ـــ بل إنها تدخل فى تركيب الموجودات . فهى مقولات وجودية وليست معرفية .

<u>*الزمان المكانى والانبثاق الطافر*</u> :

هذا المكان الزمانى الذى تصوره ألكسندر بوصفه مصدراً للحركة أو على أنه هو

---

* مقولة الذاتية ، التنوع ،الوجود ، مقولة الكلى والجزئى ، مقولة العلاقات (داخلية،خارجية) ، مقولة النظام ، مقولة الجوهر، العلية ، التبادلية، مقولة الكم ، الشدة ، مقولة الكل والأجزاء والعدد ، وأخيراً مقولة الحركة .

(راجع تفصيل هذا من كتابنا :صمويل الكسندر :رائد الواقعية الجديدة ص٦٢:٧٢)

الحركة ، تصوره كذلك على أنه مصدر الانبثاق ،أى مصدر كل مظاهر التغير والجدة والخلق التى يشهدها فى هذا الكون .

الكون عند ألكسندر علة لذاته ، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه . الوجود هنا مستمد من ذاته وليس من مبدأ يعلو عليه .

وبهذا المعنى يصبح الزمان ليس فقط مصدر الحركة ، وإنما مصدر الخلق أيضاً . وحركة الزمان التلقائية هى التى تؤدى إلى إنبثاق جميع الظواهر الجديدة التى يشهدها العالم، والتى تؤدى إلى جميع أنواع الخلق .

هنا ينتقل ألكسندر إلى بحث فكرة جديدة تمثل إحدى الدعامات الرئيسية للمذهب ، وهى نظرية الطفرة أو الظهور الجديد . وتمثل هذه الفكرة ــ من الناحية التاريخية ــ استمراراً لفلسفة سبنسر التطورية، وتعميقاً لها فى ضوء آخر تطورات العلم والفكر . وكان ألكسندر يدين لــ لويد مورجان بفضل مباشر فى هذه النظرية ،ولكن كان له الفضل فى تطبيقها فى مجال الميتافيزيقا وإدماجها فى عناصر مذهبه .

ويصف ألكسندر معنى الكيفية أو النموذج العالم للطفرة أو الانبثاق حينما يصل الزمان ــ المكانى أو الحركة إلى درجة من التعقيد . هنا تنبثق الكيفيات أولاً : مايسمى بالكيفيات الأولية Primary Qualities (مثل الحجم ،الشكل، العدد) والتى تقف مع الكيفيات الأولية كما يقف العقل مع الجسم ، ثم العمليات الحية أو المتعلقة بالحياة ،ثم العقل وأخيراً الألوهية .

فالزمان المكانى عند ألكسندر يمثل ــ بهذا المعنى ــ الأرضية التى تنبثق منها جميع مظاهر الكون وظواهره . فمن المكان الزمانى تنبثق المادية ، ومن المادية تنبثق الصفات الغير ثابته الكيميائية ، وهذه تؤدى إلى إنبثاق الكائنات الحية وأخيراً العقل .

والكون على هذا النحو يبدو ــ فى نظر ألكسندر ناقصاً، فتطور، الكون لم ينته بالعقل ، بل علينا أن نتوقع دائماً انبثاق تطورات أخرى ، وعدم وقوف تطور الكون أو عدم بلوغه غايته يمثل سر عظمة الكون فيما يرى ألكسندر .

ويطلق ألكسندر على نقص الكون الدائم اسم الألوهية .

فالكون الطبيعى به سر غامض يجعله دائماً كوناً ناقصاً من ناحية ، ويجعل كل طبقة من الموجودات تتطلع إلى الطبقة التى تليها فى شوق وأمل من ناحية أخرى .

ومعنى ذلك أن لكل طبقة من الموجودات عند ألكسندر ألوهية خاصة بها ، تتمثل فى هذه الحركة الدائبة التى تدفعها إلى التطلع نحو الطبقة التى تليها فى المرتبة .

وهذه الألوهية نفسها هى التى تؤدى إلى انبثاق أو بروز الموجودات بعضها عن البعض الأخر.

يقول ألكسندر :

" الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذى يعلوها . ولذلك فهى صفة متغيرة تتغير كلما نما الكون فى الزمان .

لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة لأنها لاتستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لاتستطيع معرفة أسراره ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى أعلى من الإنسان يخلع عليه الإنسان صفة الألوهية ؟

يجيب ألكسندر بالايجاب .الألوهية هنا ليست إلامجرد شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى مابعد ذلك ، نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو خصائص ثالثة تسمى بالقيم وتجعلنا نؤمن بوجود خصائص جديدة فوقنا .(١٨)

نخلص من هذا إلى أن عالم الكيفيات التجريبية هو عالم انبثاق طافر وجدة خلاقة وتطور مستمر . فالكيف الأعلى ينبثق طافراً من مستوى الوجود الأدنى ، ويكون عنه كيف أخر أكثر علواً وهكذا . ويسمى ألكسندر الصفة الناشئة حديثاً باسم الصفة الطافرة ، وعملية النشوء باسم الطفرة.

إن الزمان المكانى اللامتناه هو الأول وبالذات ، وقبل كل الموجودات ، إنه رحم التكثر وأصل المتناهيات التى ماهى إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية .

وترتبط فكرة الانبثاق أو الطفرة عند ألكسندر بمفهومه عن الألوهية ، وبنظرية التطور ،لأن الألوهية عنده تختلف عن تصور الأديان لها ، وتنبع من التطور الذاتى للكون ، ومن انبثاق الموجودات بعضها عن بعض ، ولاتصدر عن خالق أو موجود بعينه ــ كما تقر الأديان.

<u>الأخلاق والقيم :</u>(١٩)

بداية يمكن القول ان مذهب ألكسندر الأخلاقى يساير فلسفته التى استمد عناصرها من المذاهب التجريبية الانجليزية السابقة عليه من ناحية ، والخطوط العامة لنظرية التطور التى تعد جزءاً هاماً وعنصراً حيوياً من عناصر فلسفته من ناحية أخرى .

ويمكن القول أن ألكسندر قد استمد عناصر مذهبه الأخلاقى من المذهب الطبيعى التطورى على يد أتباعه هربرت سبنسر ، وليسلى ستيفن.*

أكد سبنسر ١٨٢٠-١٩٠٣ ــ على نحو ماأوضحنا سابقاً ــ أن مبادئ الأخلاق لابد

---

* راجع : الفصل السابق : الأخلاق عند سبنسر صـــــ، كتابنا : علم الأخلاق عند ليسلى ستيفن . د. الأديان ٢٠٠٠

وأن تخضع لقوانين التطور و وظيفة الأخلاق هى أن تساعد الفرد أن يحيا ويتكيف مع بيئته .والحياة عند سبنسر تلاؤم أو تكيف بين الكائن الحى وبيئته، وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم . والحياة الخلقية عند "سبنسر" تتحرك بنا نحو مثل أعلى ــ غاية ــ تحقق الإنسجام بين مطالب الفرد والمجموع .

وفى هذا يختلف "سبنسر" عن غيره من التطوريين ــ ستيفن، ألكسندر ــ باعترافه بوجود غاية مطلقة يتجه إليها سلوك الإنسان ، وبالتالى معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية .

أما السير ليسلى ستيفن (١٨٣٢-١٩٠٤) فقد تضمن كتابه علم الاخلاق محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفة تطورية . ولكن ستيفن تجاوز سبنسر فى هذا الكتاب.

الأخلاق عند ستيفن ــ حسب عنوان كتابه ــ يمكن أن تبحث علمياً ، وينبغى أن تطبق عليها المناهج العلمية ، ومن ثم فمن الواجب أن تتحرر الأخلاق من كل تأمل ميتافيزيقى وجزاء دينى ،وتقتصر على التزام حدود التجربة .

وظيفة الأخلاق هى وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما هى فى التجربة .إذن البحث فى الأخلاق يتشابك مع الأبحاث فى علم البيولوجيا وعلم النفس والاجتماع .

ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصر أصيل تكشف عنه .أول ماينبغى فعله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة ، وذلك بدمجها فى النسيج الإجتماعى تماماً ، فلايمكن أن نتصور الفرد على أنه وحدة لاتتجزأ أو أن المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات ، وإنما تكون المحصلة النهائية علاقة عضوية يكون فيها المجتمع بوصفه كائناً اجتماعياً مشتملاً على الكائن الفرد بوصفه جزءاً من كيانه.

وهنا يستخدم " ستيفن " لفظ " النسيج الاجتماعى Social Tissue للدلالة على الكل الاجتماعى ، بمعنى أن الفرد لايوجد بمعزل عن المجتمع ، وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لو بدا أن الدوافع الأنانية هى مصدر سلوكه .

المعيار الأخلاقى سيصبح ليس سعى الفرد إلى تحقيق اللذة أو السعادة ، وإنما هوصحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته .

فالفعل يكون خير من الوجهة الأخلاقية حين يؤدى إلى تقدم ونهوض حقيقى فى حياة الجماعة . والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعى .

وإذا كان "سبنسر" هو الذى وضع أساس، النزعة التطورية فى الأخلاق ، فإن "ستيفن "هو الذى اكمل عمله وعمق فكرته. واصل "ألكسندر" فى كتابه " النظام الخلقى والتقدم" مذهب سبنسر وستيفن الأخلاقى ،أخذ عنهما النظرة الواقعية للأخلاق باعتبارها علم تجريبى يخضع للبحث العلمى ويبتعد عن التأملات الميتافيزيقية.

ويمكن القول بأن الأخلاق التطورية عند الكسندر ، والتى استمد عناصرها من سبنسر وستيفن ، تمثل المرحلة الأولى من مراحل تفكيره الأخلاقى ، ثم تأتى بعد ذلك الأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق بوصفها قيم إنسانية — كما عرضها فى كتابه التالى — المكان والزمان والألوهية . وأخيراً الأخلاق كفن (لون من ألوان الفنون) فى كتابه "الجمال وأشكال أخرى للقيمة " .

يعرف ألكسندر الخير بأنه التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو التقهقر أو الارتداد إلى الوراء .

ويرى أن مهمة الأخلاق هى تحليل التصورات الأخلاقية ، والمشكلة الأساسية هى بحث معنى الخير والشر ، الصواب الخطأ . يقول : " إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة ، و عالم الأخلاق لايختلف فى هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . وذلك لأن تجربتنا تختوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لاتقف وحدها فى عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون ، وعلى الأخص وسط وقائع الحياة فى حركة تطورها .

والأخلاق عند ألكسندر — كما هى عند ستيفن — مطبوعة بطابع إجتماعى ، تهتم بتحليل المعانى الخلقية ، وتعنى بتجديد علاقة الإنسان بالعالم الذى يحيطه ، وقوام هذا كله عند ألكسندر نظرية التطور. ومحك الأخلاقية هو قانون الانتخاب الطبيعى ، ومقياس المثل العليا واختبارها لمعرفة أصلها هو الجدارة الاجتماعية .

إن الحياة الخلقية عند ألكسندر — كما كانت عند سبنسر وستيفن — عملية انتخاب طبيعى أو تنازع على البقاء ، يبقى فيه الأصلح ، أى النوع الذى يكون أكثر توازناً.

فالانتخاب الطبيعى عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها ، فيسود أحدهما ويبقى .. ويكون النزاع فى عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها ،وليس هذا هو الحال فى عالم الأخلاق ،فإن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشئون الإنسانية لاتكون موجهة ضد الضعاف من الأفراد بل تكون ضد مثلهم العليا ، وأساليبهم فى الحياة ، وبهذا يقوم الإقناع والتعليم فى الأخلاق محل نشوء الأنواع وانقراض ما لايصلح منها للبقاء .

أخذ ألكسندر إذن بفكرة الانتقاء الطبيعى ، وحاول تطبيقها — بمعنى مغاير — على ميدان السلوك الإنسانى بوصفه المجال الصحيح للأخلاق .

فالانتقاء الطبيعى فى عالم الحيوان يختلف عنه — طبقاً لألكسندر — فى العالم الإنسانى . فبينما هو عند الأول صراع فى سبيل الحياة بين أفراد ينتهى بانقراض الأضعف وبقاء الأقوى فى نوع معين، بوصفهم الأفضل تكيفاً مع البيئة ،فإنه فى الجانب الأخر عند الإنسان صراع بين أفكار أو عقول .

الصراع هنا — فى العالم الإنسانى — صراع بين أفكار ، وهو الصراع الذى تتغلب فيه الأفكار الأكثر حيوية وفاعلية على الأفكار الضعيفة . ولكن بأى معيار نستطيع أن نميز الأفكار الأخلاقية الأقوى من الأضعف ، والخيرة من الشريرة؟

يهتدى ألكسندر إلى هذا المعيار فى فكرة "التوازن" التى لها أهمية حاسمة بالنسبة إلى موقفه ، أو التوافق بين الفرد والبيئة .

فليس المثل الأخلاقى الأعلى إلا تكيف العناصر مع النظام الأمثل داخل كل تحقق فيه التوازن .

وهكذا فإن الغاية الأخلاقية هى توازن السلوك الأخلاقى ، وهذا هو هدف الفعل الإنسانى ومعياره معاً. وهو فى رأى ألكسندر هدف أرفع من جميع المثل العليا الأخرى التى تفترضها الأخلاق ، من حيث أنه يشتمل فى ذاته عليها كلها :فهو يشتمل على المثل الأعلى للكمال ولتحقيق الذات ، ولمبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولمبدأ الحيوية الاجتماعية .ففى هذه المثل كلها تستهدف تحقيق توافق منسجم بين قوى الحياة الأخلاقية والاجتماعية ، وحيث لايوجد هذا التوازن لايبلغ المثل الأعلى للخير.

هذا عن الخير الذى يتحقق فى التوازن ، فماذا عن الشر؟ يعرف ألكسندر الشر بأنه ما يرفض أو يختفى فى الصراع مع الخير. فعندما نذم فعل قبيح لاتعنى سوى أن المعيار الذى يخضع له هذا الفعل ليس هو السائد فى الوضع الراهن للمجتمع ، وأنه بالتالى يقلب التوازن الاجتماعى لهذا الوضع .

— وقد يتحول ماكان من قبل خيراً إلى شر الآن ،إذا كان المعيار الأخلاقى قد تغير فى هذه الأثناء .

ورفض فعل يعنى هزيمة مثل أعلى انهار فى الصراع مع مثل أعلى ناجح ، وما الأخير إلا النوع الجديد الذى انتصر ، والذى أقام انتصار هذا المعيار السائد حالياً .

التقدم Progress إذن أساس الأخلاق ، ولايمكن أن توجد مبادئ أخلاقية مطلقة لاتتغير؟ مادامت الحياة التى تنبثق منها المعايير الأخلاقية فى حالة تطور مستمر .وليس كل مثل أخلاقى أعلى إلاوقفة قصيرة فى عملية الانتقاء من مثل أعلى إلى آخر .

ولما كانت تظهر على الدوام ظروف وعلاقات جديدة، فلابد من إعادة تحقيق التوازن الأخلاقى بدوره من جديد على الدوام.

وقد أكد ألكسندر على هذه الفكرة — تطور الأخلاق — تأكيداً أقوى من تأكيد سبنسر نفسه لها ، وذلك أن سبنسر قد ذهب إلى أن الأخلاق تزداد اقتراباً من الطابع المطلق ، بقدر ما يتقدم تكيف الإنسان مع بيئته ، بحيث يصل عند نهاية النمو أو التطور إلى حالة من التكيف التام التى تسود فيها معايير أخلاقية مطلقة .

أما عند ألكسندر فالتكيف معناه يتطور باستمرار ،أى ليس تكيف كامل أو تام ،بل يعنى عملاً مشتركاً بين الفرد وبيئته يتوافق فيه كل من الطرفين مع الآخر .

وبإدخال مفهوم التقدم جعل ألكسندر الأخلاق تطورية حركية مفتوحة ، ولم يجعلها سكونية مغلقة ، وهو فى هذا يقترب من برجسون .

والمبدأ الأخلاقى الأعلى عند الكسندر هو التعاون الاختيارى بين أعضاء المجتمع من أجل صالح الكل، وفى جعل العالم أفضل .

وعلى هذا فالأخلاق التى تنادى بالتطور والتغير من أجل جعل العالم أفضل تدين بالتفاؤل ، وعلى هذا يمكن القول — على لسان ديوى — أن النمو أو التحسن أو إعادة البناء ، هى الغاية التى تنشدها الأخلاق.

والفلسفة التى تأخذ بالتقدم تدين فى الوقت نفسه للتفاؤل ، وهذا يفتح آفاقاً جديدة باستمرار .(٢٠)

٢- *الأخلاق الإجتماعية أو الإنسانية :*

أكد ألكسندر بداية أن الأخلاق ذات طابع تطورى ،وأنها تخضع لقانون التطور فى كتابه الأول: النظام الخلقى والتقدم ، وعالج هنا فى كتابه التالى :المكان والزمان الألوهية " الأخلاق من منظور إنسانى إجتماعى .

وعرف الخير والشر الأخلاقى ، وفرق بين الأخلاق والعلم على اعتبار ان الأخلاق ذات طابع عملى بينما العلم تأملى. (٢١)

وربط ألكسندر بين الخير والتكيف أو التوازن .فهو يرى أن الإرادة الخيرة هى تلك التى تتسق مع إرادات الجماعة ، بينما الشريرة هى التى تفشل فى عملية الاتساق أو التكيف مع الآخرين .

ويرى ألكسندر أنه لايوجد فى الطبيعة أو فى أنفسنا مايمكن أن نسميه خير مطلق او شر مطلق .بل يمكن أن يتحول الشر إلى خير ،والعكس .

"لا أحد منا يمكن أن يكون فاضل تماماً .كل منا يجاهد باستمرار من أجل تحقيق الخير والفضيلة. هكذا وصل ألكسندر هنا إلى نتائج قريبة جداً مما أقره فى المرحلة الأولى (الأخلاق التطورية) . وهو يعترف بهذا فيقول :أن أفكاره التى عرضها هنا قد استمدها من أفكاره السابقة .(٢٢)

٣- الأخلاق كفن:

الأخلاق من حيث ارتباطها بالقيم ،وهذا ما أوضحه فى كتابه : الجمال وأشكال أخرى للقيمة "وفى مقال بعنوان :الأخلاق كفن Morality as an art.

يرى ألكسندر أن ما تشترك فيه القيم العليا الثلاث (الحق – الخير – الجمال) كسمة تميزها هو دور العقل الابداعى ، ولولا هذا الدور لما ظهرت القيم فى عالم الإنسان . فالقيم كلها بهذا المعنى فن ، لأن الفن – فيما يرى ألكسندر ماهو إلا الوقائع الخارجية مضافاً إليها فعل العقل .

العلم قيمة لأنه ينشأ نتيجة دخول العقل بدور – يختلف من علم إلى أخر حتى يصل قمته فى الرياضيات الحديثة – على الوقائع موضوعات الدراسة والبحث وطلب الحق ،وبذلك يكون العلم فناً .

والأخلاقية هى أيضاً فن لأنها تظهر نتيجة دخول عقلى بفعل التنسيق والتهذيب على وقائع معينة هى عواطفنا ورغباتنا وإرادتنا. والجمال ليس صفة أو كيفية قائمة فى الشئ الجميل فى غنى عن العقل، وإنما هو محصلة لقاء العقل بالموضوع الجمالى . ويظهر من امتزاج عقل الفنان مع المادة الخام (الذاتية مع الموضوعية).

هكذا يعالج ألكسندر الأخلاق كقيمة مثل الحق والجمال ، باعتبارها لون من ألوان الفن . وهذه إضافة جديدة لألكسندر فى مجال الأخلاق .

وحينما يعالج ألكسندر الأخلاق كفن ، فإنه لم يتخل عن مبادئه التى قال بها من قبل ، فالطابع الاجتماعى للأخلاق هو السائد .

مادة الأخلاق إذن هى البيئة الإنسانية . والدافع الاجتماعى أو العاطفة الاجتماعية – كما يطلق عليها أحياناً – هى أساس السلوك الأخلاقى . ويرى ألكسندر أننا قد ورثنا هذا الدافع الاجتماعى من أصل حيوانى يظهر فى الإنسان كتطور لغريزة القطيع الحيوانية كما نجدها فى مجتمعات النمل وتعاونها الرائع. ويتضح من هذا مدى اتساق فكر ألكسندر الحالى مع فكره فى المراحل السابقة .فالفكر التطورى مازال تأثيره واضحاً .

مالفرق بين الأخلاق والجمال ؟

يؤكد ألكسندر أن كلاهما قيمة ، الأخلاق فن ، الجمال فن جميل .لأن فى الأخلاق يحدث إتحاد بين الذاتى والموضوعى بفضل الدافع الاجتماعى .ولكن تظل السيادة للعقل.أما فى الجمال (الفن الجميل) فإن إضافات العقل فى الفن الجميل تنفذ وتخترق وتمتزج بالمادة، ولايعود لأحدهما وجود متميز فى العمل الناتج. لذلك تختلف الأخلاق عن الجمال.(23)

عالم القيم عند ألكسندر :

تناول ألكسندر عالم القيم فى بعض أجزاء من كتابه الرئيسى " المكان والزمان والألوهية " ،وكتابه الخاص بمبحث القيم " الجمال وأشكال أخرى للقيمة " ويؤكد ألكسندر فى كلا الكتابين أن القيم إنسانية أو أن عالم القيم عالم إنسانى ،وإن كان يعترف بأن القيم

لها معنى أكثر شمولاً ،يصل إلى ماهو أدنى من الإنسان ، وربما تكون القيمة سمة مشتركة لكل المتناهيات .

القيم أو الكيفيات الثالثة Tertiary qualities:

أطلق ألكسندر اسم الكيفيات الثالثة على القيم ويقصد بها " الحق والخير والجمال"، وذلك تمييزاً لها عن الكيفيات الأولى والثانية. فالمادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو الكيفيات: أولية (كالامتداد والشكل والحجم ....ألخ) ، ثانوية (كاللون والطعم والرائحة)-والرأى عند أغلبهم أن خصائص المادة الثانوية تأثيرات ذاتية خالصة، أما خصائصها الأولية فهى قائمة فى المادة .

أما ألكسندر فيرى أن كيفيات المادة الاولية والثانوية على السواء قائمة فى المادة وليست تأثيرات ذاتية بحال من الأحوال ،أى أنها لها صفة الموضوعية . وبهذا المعنى فصل ألكسندر الكيفيات الأولى والثانية تماماً عن الذات العارفة ، وردها إلى المجال الموضوعى ، فهى تنتمى إلى الأشياء بغض النظر تماماً عن كونها تدرك فى وعى أم لا،و إلى جانب هذه الكيفيات الأولية والثانوية التى تشترك كلها فى أنها كيفيات تجريبية ،توجد كيفيات أخرى لانستطيع أن نقول عنها أنها تجريبية خالصة بل هى " ذاتية ــ موضوعية " تعتمد فى وجودها على تقدير الذات ، ولكنها فى نفس الوقت تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . هذه الكيفيات الذاتية ــ الموضوعية ــ هى الكيفيات الثالثة أو القيم .

يقول ألكسندر: "فى كل قيمة يوجد جانبان : الذات التى تخضع للتقويم ، وموضوع القيمة . وتنشأ القيمة من العلاقة بين الذات والموضوع أو من المركب منهما: تنهض القيم من رغباتنا،و إشباع هذه الرغبات " [24].

ثمة علاقة إذن بين الذات والموضوع فى مجال القيم .

صبغ ألكسندر جميع الكيفيات الظافرة بالموضوعية .أما فى مجال القيم فقد أعطى للعقل دوراً إيجابياً خلاقاً.

ويؤكد ألكسندر أننا لانستطيع أن نقول عن عمل فنى أنه "جميل " إلا بفضل الحكم . فالجمال فى الوردة مختلف عن لونها . مثلاً : الوردة حمراء سواء كنت أنا الذى أدركها أو غيرى ، أما جمالها فهو ليس كيفية أو صفة كاللون أو الرائحة . ولايظهر :إلا من خلال توجه عقلى بالحكم والتقييم ، ولولا ذلك لما كان للجمال وجود.

وعلى ذلك فالقيم ليست صفات للأشياء ، وإنما هى من خلق الذهن ، ولكن هذا لايعنى أنها غير واقعية.

فإذا كان ألكسندر قد أكد على الجانب الذاتى فى مجال القيم ، إلا أنه لم يهجر الموضوعية أيضاً . لهذا أكد ألكسندر فى دراسته للقيم على بيان موضوعيتها فكان أن ربطها بالوقائع

المادية أو ربط القيم الأخلاقية بمعيار الاتصال الاجتماعى أو الدافع الاجتماعى ،لأن الحكم لايكون صحيحاً إلاحينما يكون الفرد فى وسط اجتماعى .

وفى كل قيمة من القيم الثلاث نجد طرفان : العقل المبدع أو المتذوق من ناحية ، والوقائع التى يدخل عليها الفعل العقلى ليقدم لنا موضوعات قيمية .

ويؤكد لنا ألكسندر فى كتابه " الجمال وأشكال أخرى للقيمة " أن القيم إبداعات فنية . وقد أوضحنا أن الأخلاق فن ولكنها ليست فناً جميلاً ،لأنه فى الفن أو الجمال تمتزج الإضافات التى يقدمها عقل الفنان بالمادة المستخدمة فى العمل الفنى وتنتج واقعة جديدة هى الواقعة الجمالية .أما فى مجال الحق، الأخلاق فيوجد تحكم فى الواقعة .لأنه لايحدث امتزاج بين العقل رغبات الإنسان .

أكد ألكسندر إذن أنه لا وجود للقيم بمعزل عن العقل، وليس الحق أو الخير أو الجمال خصائص للأشياء بمعزل عن الأفراد ،إلا أنها من ناحية أخرى مرتبطة بالطبيعة والوقائع ، ولا توجد إلا بها . القيم ذاتية موضوعية ، وهى كيفيات ثالثة لأنها تتميز عن الأولى والثانية أنها تتكون من هذا المركب، الجانب الذاتى، الجانب الموضوعى .

والطابع الاجتماعى أساس القيم . الإنسان يضع عينه على المجموعة التى ينتمى إليها وهو يسعى إلى معرفة علمية أو يسلك سلوكاً أخلاقياً أو يبدع عملاً فنياً . كذلك لايكون الفرد خاطئ فى حكمه ، ويسمى حكمه هكذا إلا إذا عرف أحكام الأخرين. فنحن نستطيع أن نحكم على أخطائنا من خلال الآخرين .

اجتماعية القيم يمكن التعبيرعنها من خلال الحكم Judgment " ليس ثمة حكم بخيرية فعل يصدره الفرد وهو منعزل عن المجموع، ومايقال عن الخير يقال عن الحق والجمال.

فالحكم يتضمن معيار اجتماعى . وحكم القيمة ينتمى إلى نمط اجتماعى . والقيم الاجتماعية عند الإنسان يقابلها القيم الغريزية عند الحيوان ، وقد يحدث تداخل بينهما كأن نجد الغريزية عند الإنسان (كالرضاعة عند الطفل) ، والاجتماعية عند الحيوان كما فى مجتمعات النمل مثلاً) ولكن ما يميز القيم عند الإنسان هو وجود الحكم .[25]

السمات العامة للقيم :

نخلص مما تقدم إلى وضع سمات عامة للقيم هى :

١- تتدرج القيمة تحت أشكال مختلفة ، فهى تبدأ بالقيم الإنسانية أو الكيفيات الثالثة ، التى هى القيمة بالمعنى المحدد لهذه الكلمة ، ثم القيم الغريزية التى تسود المجتمع الحيوانى والنباتى (القيم النمطية) ثم القيم الاقتصادية القائمة على تحقيق المصالح النوعية .

وتشترك القيم جميعاً (الحق ، الخير،الجمال) فى أنها ذات طابع اجتماعى ، وهذا الطابع الاجتماعى هو الذى يحدد موضوعية القيم . ويقابل صفة الاجتماعية عند الإنسان او على المستوى التأملى صفة النمطية عند الحيوان .

٢- القيم — كيكفيات ثالثة — تتحقق من خلال اتحاد الذات بالموضوع أو العقل بالوقائع الخارجية .وإن كان العقل أهم مايميز القيم .

٣- تتم القيم عن طريق التعاون ، والتنافس بين عقول كثيرة .ونتيجة لذلك تظهر معايير التوافق أو عدم التوافق . والحكم لايتعلق بالفرد وحده ، ولا بالمجتمع على حدا ، وإنما بالفرد داخل النسيج الاجتماعى .

٤- جعل ألكسندر التكيف adaptation عملاً مشتركاً بين الفرد وبيئته .وهذا التكيف يؤدى إلى التوافق بين الطرفين . ولما كانت البيئة تتغير كالفرد .فإن عملية التكيف لاتكون من جانب واحد .بل هى عملية انتقالية من كلا الجانبين . وبهذه الفكرة يتسق فكر ألكسندر الحالى مع فكره فى المرحلة الأولى فى كتابه " النظام الخلقى والتقدم " .

ولكن مايؤكد عليه ألكسندر هنا ان ثمة فروق تميز الإنسان عن غيره من الأنماط الاخرى ، وهذه الفروق تجعل الحياة الإنسانية فريدة فى نوعها ، ومتميزة عن التطور فى العالم الحيوانى.

٥- أخيراً ربط ألكسندر إجتماعية القيم بفكرة التوافق adjustment . ويقصد بها توافق العقول المتناهية مع العقل الأكبر اللامتناه ، أو تكيف الزمانيات — المكانيات المتناهية مع بعضها من أجل تحقيق الوحدة مع الزمان المكانى الأصل. فالقيمة واقعية لأنها تصدر عن الزمان المكانى الأصل، وهو واقعى أيضاً . وبهذا جعل ألكسندر القيمة تدخل فى نسقه الفلسفى ولاتشذ عنه .

دور الحرية فى نسق ألكسندر :

إذا كان الوجود طافر ، وكل كيفية تنبثق عنها كيفية جديدة (بداية من المادة ثم الحياة ، العقل ، الألوهية) ، فهل مذهب ألكسندر فى التطور الطافر ، وانبثاق كل شئ عن متصل الزمان المكانى يسمح بوجود الحرية ، يجيب ألكسندر على هذا بالايجاب .

عرض ألكسندر لهذا فى الفصل العاشر من الجزء الثانى من كتابه " المكان والزمان والألوهية" [26] بدأ ألكسندر بقوله ان الإنسان حر ، وهذه الحرية تميزه عن باقى المخلوقات ، ولأنه حر فإن تفكيره يبتعد عن السببية أو أن لديه سببية من نوع مخالف تجعله غير مقيد بسبب سابق . ونحن نشعر جميعاً بان حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو ظروف خارجية .

معنى الحرية:

عرض ألكسندر لمفهوم الحرية من خلال تفرقته الدقيقة بين مايسمى بالمعايشة الداخلية ،والتأمل الخارجي ، أو بين أفعال الإرادة الداخلية ، وموضوعها الخارجي ،والتى سبق ان أشرنا إليها في الحديث عن نظرية المعرفة.

يقول :"يمكن تعريف الحرية كمعايشة أو في المعايشة . والحرية تشمل كل ماهو موجود في الطبيعة بما في ذلك الإنسان . وحينما يحدد ألكسندر الحرية بالمعايشة الداخلية فإنه يعني بذلك أن الحرية هي أن تصدر أفعالنا عن إرداتنا ، بعيداً عن القسر الخارجي ، وأن تكون الارادة هي المصدر الحقيقي للفعل .

ويؤكد ألكسندر أن الحرية لايمكن فهمها إلا في ضوء إرتباطها بالتجربة أو بالعالم الواقعي ، وهي لاتفهم في عالم آخر كما ذهب إلى ذلك كانط.

وإذا كانت الإرادة هي التي تجعل للحرية معنى ، إلا ان ألكسندر يعترف بأن هناك أفعال قد تبدو غير حرة ، على الرغم من عدم وجود أي إلزام خارجي ، مثل اندفاع الغضب الذي لامبرر له ، الوسوسة الذهنية obsession ، التتابع الروتيني ، الأفعال النمطية التي تجعلها تبدو آلية ،وأحياناً ما نشعر أننا عبيد لهذه العادات الروتينية وبذلك نفتقد الحرية . نحن نشعر أننا مجبرين بسبب الإلزام أو القسر الخارجي، لكننا أحرار بقدر ما تنبع أفعالنا من داخلنا وبإرادتنا .

ويرى ألكسندر أننا كي نعرف معنى الحرية بطريقة واضحة علينا أن نميز بين درجتين من درجات الحرية، الأعلى ، الأدنى . والمقصود بالنوع الاول ان يكون الشخص الحر معايشاً تماماً لأفعالنا الإرادية الذهنية ، فالوعي بالحرية مرتبط بالمعايشة الداخلية لأفعال الإرادة . ويؤكد ألكسندر ان <u>الحرية الأعلى تكون في إتجاه القيمة</u> ، بمعنى أن الشخص المعايش لإرادته يوجد بدرجة اكبر في الشخص الخير وبهذا يمكن القول أن الحرية كمعايشة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالخير والأخلاق .

أما الحرية بالمعنى الأدنى فهي تعني فقط التحرر من القسر الخارجي، وهذه يمتلكها الخير والشريرعلى السواء .

وترتبط الحرية كمعايشة بالإيثار أو الترجيح . الوعي بالحرية هو الوعي أننا نختار بين ممكنات. فالاختيار الإرادي الحر يرتبط بالإنسان من حيث هو ذات وإرادة حرة . وكما ترتبط الحرية بالاختيار ترتبط أيضاً بالجدة Novelty أو الاختراع . فالاختيار يجعل فكرة الإمكان مشروعة ، ويجعل المستقبل مفتوح والتغير حقيقي . والجدة والاختراع فيما يقول ألكسندر هي دعوى ضد التقليد أو التكرار . وقد يفهم معنى الجدة بوصفه استحالة التوقع أو التنبؤ ، لأن العمل الذهني عمل فريد Unique .

"التنبؤ أو التوقع" مستحيل لوجود معانى ذهنية جديدة ،موضوعات وتركيبات جديدة للواقع ، الطبيعة البشرية فى تطور مستمر ، وبمرور الزمان تنبثق كيفيات جديدة .

شمول الحرية :

يرى ألكسندر أخيراً ان الحرية لاتقتصر على العالم الإنسانى وحده ،وإن كانت أهم مايميزه ،وإنما تمتد لتشمل كل المتناهيات الأخرى . هذه الحرية نجدها فى كل كيفية وفى كل مستوى من مستويات الوجود ، نجدها فى أفعال النبات ، الحيوان ، فى عالم الحياة ،بل وحتى فى عالم الأحجار أو الذرات .

"الحرية ليست امتياز استثنائى للحياة الإنسانية ، لكن بوصفها تحديد معايش تنتشر عبر العالم "

نظرية الألوهية فى ميتافيزيقا ألكسندر [27]

تمثل "الألوهية" خاتمة للمذهب الميتافيزيقى وجمعاً لأطرافه سوياً أكثر مما تمثل معرفة الله. ونعرض لهذه الفكرة — كما عرضها ألكسندر فى الجزء الاخير من المجلد الثانى ،على مدى ثلاثة فصول كما يلى :

الألوهية والله ، الألوهية والعاطفة الدينية ، الألوهية والقيمة * .

طبقا لنظرية الانبثاق أو التطور الطافر ،يعرض العالم انبثاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الامبيريقى المميز له . فالألوهية هى الكيف الامبيريقى الأعلى التالى لأعلى كيف تعرفه .

ويرى ألكسندر ان هناك طريقان لوصف الله أحدهما عملى أو دينى ، والآخر فلسفى او ميتافيزيقى .

الله يعرف بوصفه موضوعاً للعاطفة الدينية أو العبادة ، يعرف بوصفه الكائن الذى يملك الألوهية أو الكيفية السامية .

الألوهية عند ألكسندر هى المستوى الأعلى التالى فى التطور الانبثاقى الذى يلى المستوى الذى بلغناه فى الحاضر .ان الألوهية ليست فى الماضى ، تدفع التطور إلى الأمام ، لكنها فى المستقبل ، ومع ذلك لم تصبح موجودة بالفعل بعد ،أى ان الله لم يكتمل بعد (مازال يتطور) .

---

* راجع هنا كتابنا : صمويل ألكسندر : رائد الواقعية الجديدة . ط١ دار البيان ١٩٩٤م الفصل الخامس الألوهية والدين ص ١٢٧:١٥٤

إن الله كما هو عليه الآن ، يختلف أتم الإختلاف عن الألوهية ، الله هو العالم الحالى بأسره يمضى قدماً لتحقيق الألوهية .

والعالم الموجود هو جسم الله ، مزود بمجهود Nisus تجاه الألوهية. إن الله بمعنى ماهو لامتناه ، وكلى الوجود ، وأزلى ، لأنه يشمل كل ما كان ومـاهو موجود الآن ، وما سيكون فى المستقبل .

وواضح ان الله بالنسبة لأكسندر ليس الخالق الأصيل للكون وليس العلة والأساس البعيد لكل شئ . فالكون ليس له خالق خارجى ، فهو ينتج نفسه لأنه يتطور .إن الأساس البعيد والعلة لكل شئ هو متصل المكان الزمانى، الذى لايوحده ألكسندر على الإطلاق بالله .

ويرى ألكسندر أنه من الضلال أن نأمل فى تحديد الله بعبارات عقلية بوصفه الكائن الأسمى أو السبب الأول أو أى اختراع أخر .فالأدلة التقليدية على وجود الله لايمكن إثباتها .

وبالتخلى عن محاولة تعريف الله بطريقة مباشرة بوصفه خالق للكون ربما نسأل أنفسنا هل يوجد مكان فى العالم لصفة الألوهية ؟الإجابة نعم :<u>الألوهية هى الكيفية الامبيريقية الأعلى التالية للعقل</u>، وعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى صور دائمة التجدد ، وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو ، كالمادة من الجوهر الأصلى والحياة من المادة ، والذهن أو العقل من الحياة ، فإن التطور الطافر لايتوقف عند هذا الحد ،بل ستنشأ كيفيات جديدة تتجاوز مستوى الذهن ، وسوف يمضى النزوع الكونى فى التطور إلى مستوى للوجود أعلى من كل مامر به من قبل ، هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة — بفضل الجهد اللاارادى — هى التى يسميها ألكسندر بالألوهية .

ويرى ألكسندر أننا عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل Pregmant لصفة الالوهية ، لأن المستوى الادنى لايمكنه إدراك المستوى الأعلى . فنحن نؤكد وجود الألوهية بوصفها كيف تجريبى. أما عن ماهيتها — فهذا لانعرفه . ولهذا فإن مانعرفه عن الألوهية ليس إلا علاقتها بالكيفيات التجريبية التى تسبقها فى الزمان المكانى ، أما طبيعتها فلا نستطيع أن ننفذ إليه .

<u>شمول الألوهية</u> : إمتداد تصور الألوهية

الألوهية — مثل كل الكيفيات التجريبية السابقة — تولد فى الزمان وتوجد فيه، وبهذا المعنى تصبح الألوهية كيفية تطورية وليست ثابتة تنسب إلى الله ،فهى فى حالة تقدم وصيرورة طبقاً لتغير العالم فى الزمان المكانى ،لأن العالم ينمو فى الزمان .

* الألوهية بالنسبة لكل مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية للمستوى الذى يعلوها، ولذلك فهى صفة متغيرة تتغير كلما نما الكون فى الزمان.

فالألوهية هنا تدل على هذه الحركة التى تلتقى بها فى مستوى معين من الموجودات عند نزوعه إلى مستوى آخر يعلو ، هى تعبيرعن هذا الشوق الذى تشعر به مجموعة من الكائنات عند تطلعها إلى مجموعة أخرى أكمل منها فى سلم التطور .

ويطلق ألكسندر على هذا إسم الألوهية الجزئية ،أى الخاصة بكل مستوى معين من الوجود أو بكل مجموعة من الكائنات .أما الألوهية العامة أو الكلية ، فهى هذا النزوع الدائم الذى تلمسه فى الكون ككل، والذى يدفعه إلى الانتقال من حالة إلى أخرى ، هذا الانتقال الذى يعطينا مجموعة لامتناهية من التطورات الجديدة فى حركة انبثاق الموجودات بعضها عن البعض الآخر .

الله هو الكون أو العالم المالك للألوهية:

يؤكد لنا الوعى الدينى أن لدينا شعور بشئ ما يعلو علينا هو ماتطلق عليه اسم الله . الله هو الكون كله بمجهوده أو سعيه نحو الألوهية . لكن علينا أن نعرف ان هذا الكائن المالك للألوهية ليس فعلياً actual ، ولكنه مثالى ideal . الله ليس حاضراً أو موجوداً الآن أو متحقق فعلاً فى العالم ،وإنما هو العالم اللامتناهى بجهده أو سعيه نحو الألوهية .

وإذا كان الزمان المكانى كلى وواحد ،فلماذا لايوحد ألكسندر بينه وبين الله ؟ لماذا لانعبد الزمان المكانى؟

يجيب ألكسندر على ذلك بأن هذا ربما يكون جائز على المستوى العقلى أو الرياضى ،أما على المستوى الدينى فهذا غير جائز .

ويؤكد ألكسندر ان الاعتقاد فى الله لايمكن كشفه عن طريق الحس ،لأنه لا الألوهية ،ولاحتى العالم فى سعيه نحوها يمكن كشفهما للحس ،ولكنه عمل الاعتقاد الدينى .

لهذا ، فوصف الله على أنه العالم ككل أو بوصفه مالك للألوهية أو أنه تمخض عنها ،كل هذه أوصاف تكون على سبيل المجاز .

ويمكن القول ان وجهة نظر ألكسندر عن الله هى ، فى بعض الجوانب ، وجهة نظر اصحاب وحدة الوجود ،لأنه ينظر إلى الله على انه — بمعنى ما— يضم الكون كله .إن الله محايث أو مباطن ، بمعنى أنه موجود فى كل مكان فى الكون ، ومتعالى فى سعيه إلى الأمام لبلوغ الألوهية . الله كوجود واقعى يحاول دائماً ان يسعى إلى الألوهية ، لكنه لايحققها أبداً ، أنه فى صيرورة أزلية ،إندفاع ونزوع ، والله لم يصل بعد إلى تألهه ،ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهاً ،إنه إله مثالى فى جنين Embrgo ، المثالى حين يصبح

واقعاً بالفعل يتوقف عن أن يصبح إله .الله إذن لايعنى إلا السعى الدائم نحو الألوهية، يملأ الكون كله ويتغلغل فيه [29].

ويمكن اعتبار العالم أو كل الزمان المكانى جسماً لله أما الألوهية فتمثل روح العالم ،لكنها روح ممكنة لأنها لو تحققت سيفقد الإله معناه .ومايجب معرفته أن الروح أو الألوهية عند ألكسندر تصور واقعى أو تجريبى ينبع من مذهبه ،ويختلف عن تصور الروح أو المطلق فى المذهب المثالى .

الألوهية والعاطفة الدينية *

إلى جانب التعريف الميتافيزيقى أو الفلسفى لله بوصفه العالم ككل فى سعيه نحو الألوهية ،يقدم ألكسندر تعريفاً آخر يصفه بأنه تعريف عملى :" ثمة طريق آخر يساعدنا فى الاقتراب من الله وهو الطريق العملى الذى يصبح فيه الله موضوعا للعاطفة الدينية أو العبادة .

يرى ألكسندر أن هناك دوافع عديدة للعاطفة الدينية كدافع الخوف أوالاعجاب أو الحب ،لكن العاطفة الدينية ليست أحد هذه الدوافع أو المركب منها ، لكنها أكبر من كل هذا ، وتتميز عنها ، "إنها الشعور باتجاهنا نحو شئ آخر يعلو علينا ويتجاوزنا ، وبهذا الشئ نكون فى انسجام مع أنفسنا "[30]

وكما أن الطعام أو الشراب يحقق إشباع الجوع بالنسبة للإنسان ،فإن العاطفة الدينية تشبع فينا هذا الشعور بالعلو أو التجاوز .

ويضيف ألكسندر أن هذه العاطفة الدينية ليست لدينا بها أى معرفة أولية ،وإنما ينكشف موضوعها من خلال التجارب العملية. ويؤكد ألكسندر أنه إذا كان الإنسان لديه إيمان بالله فذلك لأن لديه خبرة عن الألوهية يبنى عليها هذا الايمان .

ولسنا هنا بإزاء وهم أوخداع ، بل نحن أمام خبرة حقيقية .

مذهب التأليه **Theism**، ألوهية الكون **Pantheism** (التعالى ،الكمون).

هل الله كامن فى الكون أم متعالى عليه؟

الله بوصفه العالم ككل أو بوصفه الجسم (كل الزمان المكانى اللامتناه) يصبح كامن فى الكون أما بوصفه ألوهية أو روح ، فإن تصور الله يصبح تصور إلهى لأن الألوهية هى أهم مايميزه ،وبهذا المعنى تصور الألوهية تصور تعالى.

الله بوصفه ألوهية إلا أن ألوهيته تبقى داخل العالم وليست خارجه ، لأن الألوهية تعتمد

---

*راجع هنا أصل الاعتقاد الدينى عند مل .تنوع الخبرة الدينية عند جيمس من رسالتنا للدكتوراه : النفعية بين مل وجيمس . الفصل الرابع من الباب الثالث ص ١٧١-١٨٢.

على العقل ، والعقل يعتمد على الكيفية الأدنى ، وهكذا حتى نصل إلى الجوهر الأصلى البسيط للزمان المكانى .لهذا فألوهية الله حاضرة فى الأشياء التى تظهرها . كل الكيفيات هى جزء من جسم الله وتنتمى إليه .لهذا فالله يمتلك صفة الكلية والشمول.

الخلاصة أن الله كامن باعتباره جسم ،ومتعالى باعتباره روح أو ألوهية.

إذن مذهب ألكسندر ــ كما يقر هو ــ يقف وسط بين التعالى والكمون .

هل الله خالق للكون ؟

يجيب ألكسندر على هذا من ناحيتين.

الله بوصفه العالم ككل أو الأصل الزمانى المكانى ، بهذا المعنى خالق . أما صفة الألوهية المميزة له فهى ليست خالقة بل مخلوقة لأنها كيفية تتبع كل الكيفيات التجريبية الأدنى .

مشكلة الشر :

يقر ألكسندر أنه لايمكن أن نجعل الألوهية مسئولة عن الشر الموجود الآن فى العالم ،لأن الألوهية لم توجد بعد . فنحن مسئولون إلى حد ما ، عما ستصبح عليه الألوهية فى نهاية المطاف ، إن الله يشمل ــ بالتأكيد ــ كل ماهو موجود الآن ،أى الخير والشر أيضاً . ومع ذلك ، فإن الشر هو خير لم يكتمل ، أو أنه يمكن على الأقل أن يتحول إلى خير . وربما يقصد ألكسندر أن الله ليس مسئولاً عن الشر أكثر مما نكون نحن مسئولين عن أجسامنا ، فكما أننا نستطيع أن نجعل أجسامنا أفضل عن طريق ممارسة الرياضة وعن طريق الأكل ، فكذلك يستطيع الله ونحن معاً أن نجعل العالم أفضل ، ونحدث انبثاق الألوهية.

يقول ألكسندر :

الله بوصفه كل الكون يتضمن الخير والشر معاً ، القيم واللاقيم ، الجمال والقبح وهكذا .أما الألوهية فهى فى اتجاه نحو القيمة أو نحو ماهو خير ، وهى بهذا ليست خيراً أو شراً لأنها ليست قيمة ، ولكن كيفية أعلى ــ كما أوضحنا . هذا ولم يستطع ألكسندر حل مشكلة الشر سواء على المستوى الإلهى أو الكونى، فهو يرى أننا نقع فى مأزق بين تصور الله ككل ، والذى ينتمى إليه الخير والشر على السواء ، وبين تصور ألوهية الله التى هى فى اتجاه الخير أو القيمة .

مناقشة وتقييم :

تلك هى أهم الخطوط العامة لمذهب ألكسندر الواقعى ، ونأتى الآن إلى تقييم لأهم الأفكار التى أسس ألكسندر عليها فلسفته الواقعية ، ذلك أن اعجابنا بمحاولته بناء نسق فلسفى شامل متسق الأجزاء، لاتجعلنا نتغافل عن بعض الاسقاطات التى قد تبدو واضحة فى مذهبه .

١- فيما يتعلق بفلسفة ألكسندر الواقعية التى بدت واضحة فى شتى جوانب فكره ، يمكن القول بأن هذه الواقعية تبدو واقعية معقولة ومقبولة ، ذلك أنها لم ترتكز على الجانب التجريبى وحده أو الجانب العقلى بمفرده سواء فى مجال المعرفة أو القيم، وإنما قامت أساساً لتوزع المسئولية بين العقل والطبيعة. واقعية ألكسندر لم تلغ الطبيعة لحساب العقل أو العقل لحساب الطبيعة .

٢- فهم ألكسندر الكون بوصفه صيرورة وتقدم عبر خط الزمان وجعلنا ننظر إلى العالم باعتباره متداخلاً وأنه تاريخى أصلاً ، وأن نعامل كل شئ فيه كأحداث ، حتى أكثر الأشياء ثباتاً كالأحجار والموائد والجبال.

لكن هذه النظرية التطورية الحركية إلى الكون تضطرب وتهتز عند ألكسندر إذا ما نظرنا إلى تداخل الزمان والمكان عنده ، والنظر إليهما بمعنى واحد .

فهنا وجد ألكسندر نفسه مضطراً إلى تشويه حقيقة الصيرورة الكونية بما فيها من تغير مستمر وديمومة حية ــ فيما يرى برجسون .

فكانت نزعته الميتافيزيقية العامة أقرب إلى القول بالثبات والسكون منها إلى التغير والحركة ، حتى لكأننا عدنا من جديد إلى جوهر سبينوزا الأزلى الساكن .

ويخرج ألكسندر من هذا المأزق بقوله أن الزمان ــ وليس المكان ــ هو مصدر الخلق والابداع والحركة والتطور فى الكون ، لكنه يعترف فى موضع أخر بأن الزمان المكانى أو المكان الزمانى هو أصل الموجودات ورحم كل الأشياء . ولاوجود للزمان إلا بالمكان ، وأيضاً لاوجود للمكان إلا من خلال الزمان ، فهما على مستوى واحد ، ولاتميز لأحدهما عن الأخر .

٣- ربما كان من بعض عيوب مذهب ألكسندر، أنه اقتصر على تقبل ما فى الطبيعة من عناصر عرضية لامعقولة، دون الاهتمام بالعمل على تفسيرها، بحجة أن الفلسفة تقف عند الوصف والتحليل ولاتمتد إلى التفسير والتأويل . وإذا كان ألكسندر قد انتهج فى كل فلسفته المنهج التجريبى ،فإنه فى بعض الأحيان قد طعم هذا المنهج بعناصر أخرى هجينة ربما قد استمدها من النزعات المثالية التى كانت سائدة فى عصره .

على سبيل المثال: فيما يتعلق بفهم ألكسندر للتطور الانبثاقى وتحليله لظهور الكيفيات نجد أن آراءه لاتتسق – فى كثير من الأحيان – مع المنهج التجريبى الذى التزم به منذ البداية .أقر ألكسندر أن المادة صدرت عن الزمان المكانى بفعل حركة الزمان ، وهذا غير جائز ،لأن الزمان والمكان متصلان فى مذهبه ولايستطيع أحدهما بمفرده عمل شئ دون الأخر .ثم لجأ ألكسندر إلى الجهد Nisus باعتبارأن الكيفيات تنبثق بفضل هذا الجهد . ونحن نتساءل : هل الجهد الدافع هو نفسه الزمان المكانى ؟ أم الزمان فقط . ويجيب ألكسندر أن الزمان ،والجهد الدافع كلاهما يقوم بوظيفة واحدة هى إحداث الخلق والانبثاق وهنا أيضاً نجد ألكسندر يتأرجح بين الزمان ، الجهد الدافع أيهما يعطى له الدور بوصفه أصل الأشياء .

– لجأ ألكسندر أخيراً إلى ما أسماه " التقوى الطبيعية " ، وهذا تصور ميتافيزيقى خالص لايتفق ومنهجه التجريبى وفلسفته الواقعية. فإذا ما تساءلنا عن ماهية هذه التقوى الطبيعية ، نجد ألكسندر يجيب بأننا لانعرف عن حقيقتها شيئاً ، وفى نفس الوقت يريدنا أن نسلم بواسطتها بانبثاق المتناهيات عن اللامتناهى حتى نصل إلى الألوهية .

٤– أهم مايميز مذهب ألكسندر الأخلاقى أنه يتفق مع أسس فلسفته الواقعية ،ومع مذهبه التطورى الذى استمد أصوله من هربرت سبنسر، وليسلى ستيفن .

نظر ألكسندر إلى الأخلاق بوصفها علم يخضع للوصف والتقرير ، والأفعال الأخلاقية لاتتحقق بمعزل عن أفراد المجتمع .

٥– لعل أفضل إضافة قدمها ألكسندر فى مجال القيم العليا هو أنه جعلها نتاجاً لعنصرين : العقل أو الذات من ناحية ، الواقع أو الطبيعة من ناحية أخرى ، وهنا يتسق تماماً مع أصول فلسفته الواقعية التى تنادى باتحاد العقل مع الطبيعة فى شتى مجالات المعرفة .

وأهم مايميز القيم عند ألكسندرهو البعد الاجتماعى لها ، الإنسان عالماً أو صاحب سلوك أخلاقى أو فنان ، هو وحدة فى نسيج المجتمع لايستطيع أن يشذ عنه .

وهكذا وجه ألكسندر الأنظار إلى أهمية النظرة الواقعية للأشياء ، والتى ترتكز على الجانبين الذاتى والموضوعى معاً.

٦– أما عن نظرية ألكسندر فى الألوهية ، فهى أكثر اجزاء مذهبه تعرضاً لسهام النقد ، خصوصاً من جانب انصار التأليه أو الدين المنزل .

ألكسندر قد هبط بالله إلى مستوى الكون ، فجعل منه مجرد صيرورة طبيعية ، وقد زعم خصوم الكسندر إلى أن مذهبه الطبيعى قد أفضى به فى النهاية إلى القضاء تماماً على الحقيقة الإلهية بوصفها مبدأ متعالياً مفارقاً .

– طبقاً لمذهب ألكسندر : الزمان هو مصدر الخلق والانبثاق فى الكون . والكون عنده علة لذاته ، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه. فالوجود هنا مستمد من ذاته وليس من مبدأ آخر يعلو عليه. ألكسندر يرى أنه لاوجود إلا للعالم الواقعى الذى نعيش فيه ، هذا العالم لايستلزم بالضرورة عالماً آخر أكمل منه أو موجوداً سامياً عن طريقه يتحقق وجود هذا العالم. الوجود مكتف بذاته ، ونحن لسنا بحاجة إلى طلب العون من كائن آخر كى نعترف بحقيقة العالم والأشياء معاً. هذا الرأى يتعلق بتصور الله الكامن فى الكون ، والله بهذا المعنى ليس مفارقاً للكون أو متعالياً عليه ، بل هو الواقع نفسه .

الدين إذن مشبع تماماً بشمول الألوهية ، وتصور الله عند ألكسندر متشابك فى نسيج العالم إلى حد يجعل كل الجهود لإنقاذ علو الله وتبرير مذهب الألوهية العالية ضد مذهب شمول الألوهية تضيع عبثاً (الله كامن فى الكون كجسم ، عال عليه من حيث هو ألوهية) هذه الحجة تبدو غير متسقة مع رأى ألكسندر — فى مواضع أخرى ، والتى تقر أن الألوهية تمتد لتشمل العالم أو الكون كله . بالاضافة إلى ذلك . الله ليس حاضراً أو كائناً بالفعل ، بل هو فى سبيله إلى التكوين، هو نزوع دائم ، اندفاع ، الله كيف طافر عما سبقه ، وهو بهذا المعنى ليس خالقاً للكون بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية ..

الله موصوف بهذه الصفات لايمكن أن يكون إله الأديان — أكمل الموجودات وأسماها ، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون ، وبالتالى يكون الخالق الحقيقى عند ألكسندر هو الزمان المكانى.

هكذا قدم ألكسندر صورة لله لاتوافقه عليها ، فقد اقتصر فى الحكم على الدين من وجهة نظر الخبرة الدينية ، وقد حالت النزعة التجريبية الواقعية إلى القول بوجود إله خالق على نحو ماتقره الأديان. وقد نجد فيلسوف انجليزى آخر هو لويد مورجان Loyed Morgan، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر فى مستويات الوجود (فى كتابه التطور الانبثاقى) لكنه رأى أن هذا لايتعارض مطلقاً مع الدين .

وإذا كان ألكسندر قد بدأ بالألوهية وجعل نقطة البداية هى الله بوصفه الخالق المحدث لكل شئ ، لاستطاع الخروج من مآزق عديدة قاد نفسه إليها ، ولكنه أعطى وظيفة الخلق للزمان المكانى ، وجعل الله — فى مذهبه الطبيعى الكونى — مخلوقاً كبقية الموجودات المتناهية ، وإن كان أعلى كيف تم الوصول إليه حتى الآن .

وفيما يتعلق بسر الوجود التجريبى فقد اقتصر على ما أسماه " التقوى الطبيعية " ، وأكد فى النهاية أن هذا السر لايمكن تفسيره ، وعلينا أن نقبله بوصفه حقيقة تستحق الاحترام .

وكيف لنا أن نستشعر بوجود تقوى طبيعية أو عاطفة دينية نحو إله لم يتحقق بعد ، بل هو فى سبيله إلى التكوين أو التحقق . فهو ليس إلهاً إلا بحكم اندفاع الكون . هذا وقد لجأ ألكسندر إلى هذا الطريق العملى ــ العاطفة الدينية ــ بعد أن اضطرب بين يديه وباعترافه ــ الطريق الميتافيزيقى أو الفلسفى لإثبات وجود الله.

ومهما كان من أمر المآخذ التى استهدفت فلسفة ألكسندر خصوصاً فيما يتعلق برؤيته فى الألوهية والدين ، إلا ان هذا لن يقلل من قيمة ألكسندر ــ كفيلسوف قد نجح إلى حد كبير فى أن يجعل من الفلسفة الواقعية نظرية شاملة يمكن تطبيقها على شتى مناحى الفكر والدراسة .

وليس ثمة فيلسوف أو مفكر كامل ، وكل مذهب فلسفى إنما يحل مجموعة من المشكلات ، ويمهد الطريق لوضع مشكلات أخرى جديدة ، وحسب ألكسندر أن يكون قد نجح فى إلقاء الضوء فى الإجابة عن بعض مشكلات الفكر البشرى فى عصره .

هوامش الفصل

1-Passmore,Jone: A Hundred Years of Philosophy ,pelguin Book , N.Y.1959.
(the new Realistis Alexander(S) .P265

٢- راجع هنا : الفكر المعاصر (مجلة) عدد٣٥ ، يناير ١٩٦٨ (مقال : على أدهم : صموبل ألكسندر وفلسفة الجمال ص١٢:١٨.

٣- راجع هنا : كتاب د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص١٥٥

4-Alexander (S). Moral Order and Progress.P264,271:273.

٥- يحيى هويدى :دراسات فى الفلسفة المعاصرة .ص ١٥٨

٦- راجع هنا بحثنا : الزمان بين كانط وبرجسون . حولية كلية البنات ١٩٩١.

7-Alexander (S): Space, Time and Diety.vol I. P.39.

8-Alexander (S): Ibid. P.80-81.

٩- راجع هنا: بحثنا عن : "برادلى" : المظهر وحقيقة الواقع .٢٠٠٢، كتابنا : صمويل ألكسندر : رائد الواقعية الجديدة ص٢٦

10- Alexander (S): Space , Time and Daity.vol I .P.241, vol II .p.92-95.

11- Ibid ,vol I.P 8.

12- Alexander (S): Philosophical and Litrary Pieces,P.256. the Basis of
Realism (in the Hundred Years of Ph.) P.268 – 269.

13- Alexander (S): Space , Time and Deity , vol I .P.215,248,258.

١٤- راجع هنا : أسس الفلسفة الواقعية عند ألكسندر من كتابنا : صمويل ألكسندر : رائد الواقعية الجديدة:الفصل الثانى ص٣٣:٣٦ط١ . دار البيان ١٩٩٤،راجع ماقاله اسبينوزا حول هذا المعنى من كتابنا: مفهوم النقد فى الفلسفة الحديثة : الفصل الثانى ص ٥٧:٩٤ دار الثقافة و ٢٠٠٠.

15- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol I Book I.Ch II . P.81
Passmore (Jone) : A Hundred Years of Philosophy . P.266.

16- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol I. P 80-81 .

17- Alexander(S): Space,Time and Daity. Vol I Book II Ch.1:Ch. X. P183:335.

18- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II .P. 343- 348,408.

١٩- راجع الأخلاق عند ألكسندر من كتابنا : صمويل ألكسندر رائد الواقعية الجديدة .ص ١٠٥:٨٠

٢٠- أنظر كتابنا : القيم الأخلاقية فى الفكر الغربى المعاصر ، الفصل الخامس ص ١١٩:١١٢

21- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II. Ch. Ix . P.273.
22- Ibid . p. 282.
23- Alexander (S): Beauty and Other Forms of Value. P.272.274 ,302 .
24- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II. Ch.ix (value) p.302.303.
25- Alexander (S): Beauty and other Forms of Value .p.285.
26- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II. Ch.x freedom. P.215:335.
27-Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II. Ch.1,II,III. P.341:335.
28- Alexander (S): Space , Time and Daity. Vol II, Book II.Ch.II P.352.353.
29- Ibid . p. 261-266
30- Ibid .p. 341.

الفصل الرابع

فلسفة الحياة



هنرى برجسون
رؤية جديدة للتطور

مدخل :-

– تمثل فلسفة الحياة إحدى التيارات اللاعقلية التى ظهرت كرد فعل للأزمة العقلية التى حدثت فى القرن التاسع عشر ، والتى مهد لظهورها النقد الكانطى الذى أثار الشك حول قدرة العقل البشرى على المعرفة ، وكذلك نظرية التطور عند "داروين" ،" سبنسر" التى ردت حياة الإنسان بما فيها من عمليات عقلية إلى قوانين التطور.

هذان السببان هما اللذان أفسحا الطريق للدفعة الحيوية التى تخدم تطور الحياة على حساب العقل والعمليات العقلية.

وقد حاول فلاسفة الحياة ــ وعلى رأسهم برجسون ــ أن يفسروا الوجود تفسيراً عضوياً مستقلاً عن حكم العقل والتفسير الميكانيكى . ويمكن القول أن هذا الاتجاه الحيوى قد أثار الاهتمام ــ لاعلى المستوى الفلسفى فحسب ،بل على المستوى الثقافى بشكل عام . فهذا الاتجاه يبدو واضحاً عند كثير من الفلاسفة أمثال نيتشة ، و دلتاى ، وزمل... وغيرهم فى ألمانيا ، ووليم جيمس فى أمريكا ، وماكس شيلر فى انجلترا، وبرجسون فى فرنسا .

هؤلاء جميعاً يتفقون على أن تفسير الواقع يرتكز على أساس بعينه هو " مفهوم الحياة " .فهولاء الفلاسفة لايؤمنون بالأبنية الشامخة فى الاتجاهات الفلسفية ، شأنهم فى ذلك شأن كافة الفلاسفة المعاصرين ، ومن ثم فهم يأملون فى تحطيمها ، كما أنهم يعتزلون النزعة الميكانيكية قدر اعتزالهم المثالية .

ويشترك هؤلاء الفلاسفة فى انهم يميلون إلى الاتجاه العملى الذى يؤكد على أهمية الإيمان بالتغير والحركة والصيرورة فى الحياة من ناحية ،وأهمية التجربة والحدس كأساس للمعرفة والفهم من ناحية أخرى . والوجود عند هؤلاء ليس الوجود الثابت الواحد بل إن التعدد هو الأساس .

ويأتى برجسون H.Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) على قمة هؤلاء جميعاً ، وذلك لأنه أعلن فى كتابه (التطور الخالق) أن العقل غير قادر على إدراك الحياة وما فيها من حركة ، كما أن الحياة تطغى، فى تصوره على العقل من كل جانب ، وحتى لو وجد العقل أساساً لكان مثقلاً بآثار الغريزة .

حياته ومؤلفاته: (1)

ولد هنرى برجسون عام ١٨٥٩ فى باريس ،بدأ حياته بتعلم الرياضيات ثم انتهى إلى دراسة الفلسفة وكرس اهتمامه لها ،

كان طالباً نابغاً ، حصل على العديد من الجوائز . حينما كان طالباً بمدرسة المعلمين العليا. وكان ملماً بالأدب القديم والحديث واشتهر بخياله الواسع وأسلوبه الفنى .

زاع صيته كمحاضر فى " الكوليج دى فرانس" من عام ١٩٠٠ إلـــى عـــام ١٩٢١م ، وكان عضواً فى الأكاديمية الفرنسية ،أكاديمية العلوم ، ومجلس وسام الشرف الفرنــسى ، وحصل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٨٢.

ولد برجسون فى نفس العام الذى ولد فيه جون ديوى فى أمريكا . وقد تأثر كلاهمــا بوليم جيمس الذى كان من بين من جعلوا فلسفة برجسون معروفة للناطقين بالانجليزية ، عن طريق تفسير كتابه "الكون المتعدد" . ويقارن برجسون ــ فــى الغالــب ــ بجــيمس وديوى ، وكان أحياناً يلقب بالفيلسوف البراجماتى ، ولكن رغم إعجاب برجسون بجــيمس إلا أنه لم يكن براجماتياً ــ ويعتقد برجسون ــ شأنه شأن جيمس وديوى ــ أن التغير أكثر واقعية من الثبات ، ولكن برجسون يرى اننا لانحصل على المنظور الصحيح للواقع ، الذى يتغير بلا توقف ، عن طريق التفكير التأملى ، وإنما عــن طريــق الحــدس (Intution) (الرؤية المباشرة ، التعاطف ، هذا الذى يشبه الغريزة أكثر من العقل).

يقدم برجسون فلسفته الأساسية فى أربعة مؤلفات رئيسية ، لكل منها أهميــة أدبيــة وفلسفية كبيرة أول هذه المؤلفات :-

"رسالته فى الدكتوراة بعنوان :" رسالة فى معطيات الشعور المباشر ١٨٨٩"

Essai Sur Les donnees immediates de la conscience

ويؤكد برجسون فى هذه الرسالة أن الواقع فى حالة دوام أو "ديمومة "أى فى حالة اتصال فى الزمان ــ اتصال لاينقطع إلى أجزاء ــ على نحو ما يحاول عقلنا تفسيره فى المكان . وكذلك حياتنا فى الزمان اللامكانى حرة بمعنى ما ،أى انها غير مقيدة .

أما كتاب " المادة والذاكرة "١٨٩٦" يوضح فيه أن المخ البــشرى هــو الأداة التــى يتصل الذهن بواسطتها مع العالم الخارجى . وليس الذهن أو النفس نتاجاً لعمليات جسمية بل هو شئ مستقل يتصل الجسم بواسطته مع العالم .

أما كتاب " التطور الخالق " ١٩٠٧ الذى يصفه برجسون بانه أكثر كتبــه أهميــة . والكتاب الرابع فى السلسة هو " منبعا الأخلاق والدين " الذى ظهر عام ١٩٣٢.

<u>فلسفته:</u> (٢)

وقع برجسون " تحت تأثير فلسفة "هربرت سبنسر" فكان يديم النظــر فــى كتــاب " المبادئ الأولى "، وكانت نظرية التطور عنده هى القول الحق الذى اطمأنت إليــه نفــسه . ذلك أن برجسون قد وجد عند سبنسر مالم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك الحين ،ألا وهو

الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة .

وأما غيره من الفلاسفة فقد كانوا مشغولين بتركيب مذاهب شامخة ، منهجها التلاعب المنطقى بالألفاظ.

والواقع انه إذا كان "برجسون " قد تحول من بعد عن الكثير من نظريات سبنسر (مثل نزعته الآلية، ونظريته التطورية ، ومذهبه الترابطى)، فإنه مع ذلك قد ظل مخلصاً لنزعته التجريبية التى كانت تلائم ميله إلى المشخص Le concret ، وتعلقه بالجزئى Le Particulier وإحساسه الشديد بالواقع Le reel .

وإذا أردنا أن نعرف نقطة البدء فى تفكير برجسون الفلسفى فلابد لنا من أن نعود إلى مذهب سبنسر فى التطور ، ونظر برجسون إلى مذهب "سبنسر" فى التطور فراعه أن فكرة " الزمان " تكاد تكون معدومة فيه ، لأن سبنسر قد اقتصر على الخلط بين الزمان والمكان ، ولم يفطن إلى الدور الكبير الذى تقوم به " الديمومة " فى صميم التطور .

يقول برجسون : " إن فى اعتقادى أن كل تلخيص يقدم لآرائى من شأنه أن يشوهها فى مجموعها، وان يعرضها بالتالى لمجموعه كبيرة من الاعتراضات،اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية،وعاد دائماً أبداً إلى ذلك المبدأ الذى أعده مركز مذهبى بأكمله ألا وهو حدس الديمومة L'intution de la duree

فالأصل فى كل الفلسفة البرجسونية إنما هو فكرة " الديمومة " أو الزمان الحقيقى .

ولكن لماذا قال برجسون أن الزمان هو جوهر الوجود ؛ أو الديمومة هى نسيج الحياة ؟

لقد كانت الآلية سائدة فى عصر برجسون ،والآلية فى جوهرها خلط بين الزمان والمكان ،وإحالة الكيف إلى كم ، وتفسير الحياة بالمادة . فليس من سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان ، تمهيداً للتمييز بين الحياة والمادة .وقد أصبح لزاماً على برجسون أن يعرض لنقد التفسير الميكانيكى للوقائع ،لأنه هو الأصل فى سائر النزعات، ولم يقتصر برجسون فى " المعارضة " على تفنيد دعوى الآلية وإنما وجد نفسه بإزاء خصوم عديدين نذكر من بينهم الأفلاطونين ، والمدرسيين ، والكانطيين،وأصحاب الإتجاه العقلى عموماً.

وأما الأفلاطونيون فلأنهم قد قالوا بالمثل وأنكروا التغير ،وأما المدرسيون فلأنهم ألغوا الزمان لحساب الأزلية . وأما الكانطيون فلأنهم قد وضعوا الزمان على قدم المساواة مع المكان . وأما العقليون فلأنهم قد توهموا أن فى استطاعة العقل أن يدرك الحياة وهو المجعول لإدراك الجامد والسيطرة على المادة .

وإذا كان برجسون يعترف أن قيمة كل فلسفة إنما تبدو فى قدرتها على المعارضة أو فيما تنطوى عليه من قوة سلب ، إلا أن فلسفته لم تتوقف عند هذا الجانب النقدى ،بل تجاوزت ذلك إلى تقرير كثير من القضايا الإيجابية فى مضمار الميتافيزيقا ، والفلسفة .
والفلسفة البرجسونية كما عرفها صاحبها هى " فلسفة تجربة " بيد أننا هنا بصدد تجربة تكاملية Integrate تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع . والحدس عند برجسون هو ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع . والحق أن أى وجود إنما ينكشف لنا من خلال التجربة التى تتخذ صورة عيان أو ملامسة حينما بصدد تكون موضع خارجى ، أما حينما نكون بصدد الروح فإنها تتخذ صورة "حدس" . وعلى ذلك فالمنهج الفلسفى على نحو ما يفهمه برجسون إنما يقوم على التجربة (خارجية كانت أم باطنية).
فالمنهج الحدسى عند برجسون أو المعرفة الحدسية عند برجسون هى فى جوهرها معرفة مباشرة فيها تمزق حجب الألفاظ وشباك الرموز ، كى نغوص فى طيات الواقع ، ونمضى مباشرة إلى باطن الحقيقة .

ويفرق برجسون بين العلم والفلسفة فيقول ان دائرة العلم هى الكم والامتداد والمكان ، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان .والعلم هو معرفة مطلقة بالجامد L'inert بينما الفلسفة هى معرفة مطلقة بالحى Le vivant ،ولكن مهما اختلف العلم والفلسفة فى الموضوع والمنهج ، فإنهما لابد أن يتلاقيا فى دائرة " التجربة " .ومعنى هذا أنه لابد للفلسفة ـــ مثلها فى ذلك مثل العلم تماماً ـــ من أن تعود إلى الواقع كى تقوم بدراسة الظواهر .
وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات العقلية، والتصورات فى العادة آلية مكانية ـــ لابد أن تفضى بنا إلى مذاهب متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة .
والمعرفة الحدسية ليست معرفة تلقائية تتم بدون مشقة ،وإنما هى معرفة مباشرة تستلزم الكثير من الجهود، وتفترض الكثير من العمليات الذهنية.
ويرى برجسون أنه من الخطأ الجسيم أن نقيم تعارضاً جوهرياً بين "المعرفة الحدسية" ، والمعرفة الاستدلالية لأن كلا منهما لاينفصل عن الآخر ،ولايمكن أن تفهم فى استقلال عنها. فالحدس البرجسونى ـــ بهذا المعنى ـــ ليس مضاداً للعقل أو أدنى منه ، بل هو أعلى منه، أو إن جاز التعبير هو معرفة فائقة للعقل Supra-intelectuelle. ،تسمو على كل ضرب من ضروب المعرفة الاستدلالية المحضة .
ولابد لنا أن نتذكر أن منهج برجسون إنما يقوم أولاً وبالذات على "التجربة" ودراسة الوقائع. وبالتالى فإنه لايتعارض مطلقاً مع العلم والمنهج التجريبى .وعلى الرغم من ان

برجسون قد وسع من نطاق التجربة ،فإن أحداً لايستطيع أن يزعم أن النتائج التى توصل إليها لاتقبل المراجعة ،أو أنها مجرد "حدوس" لايمكن التحقق من صحتها .

وإذا كان برجسون قد فرق بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً ،فليس يعنى هذا انتقاصاً من شأن العلم أو المعرفة العلمية ،لأنه قد جعل من دقة المعرفة العلمية ووضوحها نموذجاً للمعرفة الفلسفية .

ولكن الخلط بين الفلسفة والعلم هو خلط بين الروح والمادة ،أو بين الحدس والتحليل . التحليل عملية تنصب على الساكن بينما الحدس من شأنه أن ينفذ إلى صميم الحركة أو المتحرك ،وهو أداتنا فى إدراك الديمومة . وتبعاً لذلك يمكن أن ننتقل من الحدس إلى التحليل ، لكن لن نستطيع أن ننتقل من التحليل إلى الحدس . وإذا حاول العلم أن يقيس الحركة أبطلها ، وإذا أراد أن يحلل الحياة أحالها إلى مادة جامدة . وعلى العكس من ذلك نجد أن الشعور الإنسانى يستطيع أن يدرك الحركة فى ذاتها ، أعنى فى صميم حقيقتها الباطنة التى هى كيف محض ، ، مستغنياً عن كافة الرموز المكانية التى يضعها العلم فاصلاً بيننا وبين الواقع . ومعنى هذا أن العلم ينظر إلى الشئ من الخارج ، ولايرى إلا خارج الأشياء ، أما الشعور أو الوعى فإنه يدرك الأشياء من " الباطن " ، ولهذا فهو يرى باطن الأشياء أو روحها .

وهكذا يفرق برجسون بين ضربين من المعرفة : معرفة تدور حول الشئ ، ومعرفة تنفذ إلى باطن الشئ .الأولى تتوقف على وجهة النظر التى نتخذها أى الموضع الذى ننظر منه ، والرموز التى نستعين بها فى التعبير عن الشئ المدرك ، بينما المعرفة الثانية لاتتوقف على أية وجهة نظر ،ولاتستند إلى أدنى رمز .وإذا كانت المعرفة الأولى لابد أن تتوقف عند ماهو " نسبى" Relatif فإن من شأن المعرفة الثانية — حينما تكون ممكنة — أن تصل إلى إدراك "المطلق " L'absolu .

فمعرفة الشئ من " الباطن" هى بالضرورة معرفة بسيطة تنصب على هذا الشئ باعتباره " مطلقاً "، بينما معرفة الشئ " من الخارج " هى معرفة نسبية قوامها التحليل والتجزئة ، فهى بالضرورة معرفة تقريبية لايمكن أن تستغنى عن الرموز ، وهذا هو ما يعنيه برجسون ، حينما يقول إن "المطلق" ينكشف بالحدس ، بينما التحليل لايدرك إلا ماهو نسبى .(3)

ولكن هل معنى هذا أن " العلم " — فى نظر برجسون — لايدرك إلا " النسبى" بينما الميتافيزيقا وحدها هى التى تدرك " المطلق" ؟ يجيب برجسون على هذا بأن معرفة المطلق ميسرة للعلم والميتافيزيقا معاً ، كل فى مجاله الخاص . وفى هذا الصدد يأبى برجسون أن يأخذ بنظرية كانط فى نسبية المعرفة واستحالة الوصول إلى المطلق ،بل إنه يقرر أنه حتى

إذا كانت معرفتنا للواقع محدودة Limetèe ، فإنها ليست نسبية Relative ،فضلاً عن أن هذا " الحد" نفسه لابد أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع . وهكذا فإن العلم والفلسفة كلاهما يلمس المطلق . العلم فى جانب المادة ، والفلسفة فى جانب الروح . ولما كانت الصلة وثيقة بين المادة والروح ، فإن العلم والفلسفة لايفترقان .

وهكذا يتبين لنا أنه ليس ثمة تعارض بين العلم والفلسفة ، مادامت " التجربة "هى حلقة الاتصال بينهما. وإذا كان للعقل طابع عملى عند برجسون ، فليس معنى هذا أن نخلط بينه وبين جيمس فى البراجماتيزم ، فإن برجسون لايسلم بنزعة مضادة للعقل ،بل هو يقرر أن العقل يدرك — فى نطاق المادة — ليس الظواهر فقط ولكن ماهية الأشياء أيضاً . ولكن مهمة الميتافيزيقا فيما يرى برجسون هى انها تساعدنا على التحرر من شروط العمل النافع ، من أجل استجماع — ذواتنا — باعتبارها طاقة روحية خالصة . ومعنى هذا أن برجسون يريد للميتافيزيقا أن تسمو بنا فوق تلك النزعة العملية التى يتصف بها عقلنا ، كى تنفذ بنا إلى نطاق " الروح " الذى نحن فى العادة منصرفون عنه إلى المادة .(٤)

وإذا كان برجسون قد دعا إلى " الحدس" فذلك لأنه قد تحقق من أننا نستطيع عن طريقه أن نقوم بتلك العملية الشاقة التى فيها ترتد النفس إلى ذاتها وحياتها الباطنة ، محاولة أن تدرك ديمومتها ، وأن تنفذ إلى صميم كيانها الروحى .

ولابد لنا أن نقول أن الحدس ليس طابعاً سرياً ،وإنما أيضاً يستخدم لغة العقل ويعبر عنه بالتجربة لذلك فالحدس لايعادى العلم ، بل أنه يدعو الفلسفة نفسها أن تاخذ بالتجربة ،والتماس الدقة العلمية، والعمل على مساعدة العلم فى مضمار التقدم.

على أية حال ،فإن الفلسفة البرجسونية هى فى صميمها رد فعل ضد المذاهب اللاأدرية التى تنادى بنسبية المعرفة ،أو باستحالة العلم والميتافيزيقا ، لأن الوجود بأسره فيما يرى برجسون مفتوح أمام الفكر البشرى، ونحن — كما ذكرنا— ندرك المادة عن طريق العلم ، ونعرف أو تنفذ إلى صميم ذواتنا عن طريق الحدس .

ولكن لماذا ذهب برجسون إلى أن "الحدس" هو المنهج الميتافيزيقى الأوحد أو هو التجربة الأساسية ؟ يجيب على ذلك بقوله أن الفلاسفة القدامى كانوا يريدون دائماً ان يتغلبوا على "التغير" ، ويلغوا الصيرورة ،ولم يروا الزمان سوى مجرد صورة ناقصة متحركة للأزلية الثابتة . والسبب فى كل هذه التصورات الخاطئة أنهم كانوا يفترضون دائماً أن فى "الساكن " أكثر مما فى "المتحرك"، ولكن التجربة تظهرنا على أن الوجود تغير محض وصيرورة مستمرة وحركة دائبة . ولذلك ليس من شأن الفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت أو تعلل الحركة بمحرك ساكن ،بل إن مهمتها تنحصر فى النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية ، حتى تدرك عن طريق الحدس — الذى هو إدراك للواقع من الباطن —

الديمومة الشاملة . والميتافيزيقا بهذا المعنى إن هى إلا تجربة الزمان الخالق أو الديمومة المبدعة La duree Creatrice .[5]

نظرية الديمومة :

نظرية برجسون فى " الحدس" وثيقة الصلة بنظريته فى الديمومة . وقد جعل برجسون من " الديمومة " ماهية الأشياء جميعاً ، وقال بأن الزمان هو نسيج الوجود الواقعى ، وماهية الكون تنحصر فى طابعه المتحرك وطبيعته المتغيرة .

والمطلق عند برجسون ليس هو الفكر كما هو الحال عند ديكارت ،بل هو الديمومة أو الزمان الحقيقى .وأول مايكشف عنه الحدس البرجسونى إنما هو الانا أو الذات التى تحيا فى الزمان .ولابد للفيلسوف من ان يجعل من "الأنا" نقطة بدايته كى ينتقل من بعد إلى الجسم ،فالحياة، فالمادة ، فالكون ، حتى ينتهى إلى المبدأ الإلهى نفسه . والفلسفة البرجسونية لاتريد أن تركب العالم قطعة قطعة من اجل وضعه فى نظام كلى أو فى مذهب عام ، وإنما تريد أن تنفذ إلى صميم الصيرورة من اجل مشاركة "الديمومة " فى حياتها الباطنة وفعلها المستمر وخلقها المتجدد .

والمعطيات التى يجعل منها برجسون نقطة بدايته هى معطيات الشعور وهى معطيات مباشرة ، يدركها الحدس دون حاجة إلى حد أوسط . ويعنى برجسون بالمباشر هو تلك الذات التى تنكشف لنفسها دون واسطة أوحجاب . وإذا أمعنا النظر فى حياتنا النفسية فإننا لابد من ان نجد انفسنا بإزاء تغير كيفى محض ، وديمومة مستمرة لاتعرف التجانس، وظواهر متداخلة لاتقبل الانقسام ، وحرية خالقة لاتكف عن التجدد والثراء. فالذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس ،بل هى ديمومة خالصة لاتمت بصلة إلى المكان والزمان اللذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة .

الزمان الآنى ،الزمان المستمر (الديمومة الحقيقية)

الواقع أن منشأ الكثير من الأخطاء التى وقع فيها الفلاسفة فيما يرى برجسون ــ هو الخلط بين المكان والزمان ، وتصور الزمان على نمط المكان. ويختص برجسون من هؤلاء فيلسوفين هما هربرت سبنسر ، كانط .وهو يأخذ على الأول أن فكرة الزمان تكاد تكون معدومة فى مذهبه ،وأنه لم يفطن إلى الدور الكبير الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور .

يقول برجسون : "أدركت أن الزمان فى فلسفة سبنسر عديم الجدوى ولايفعل شيئاً ، وما لايفعل شيئاً هو و العدم سيان " [٦]

أما كانط : فإن برجسون يتخذه نموذجاً أعلى للفلاسفة الذين يــشوهون طبيعــة الزمــان ،فالزمان عنده يتكون من حقيقة المكان . فكانط لم يفرق بينهما ،ولم يجعل الزمان عنصراً جوهرياً فى طبيعة الوجود، وإنما اعتبره صورة من صور الحــساسية ،ولــيس صــورة للأشياء فى ذاتها . وهكذا عالج فكرة الزمان دون أن يفهمها على وجهها الصحيح ،فهو لم يقل كلمة واحدة فيها إشارة إلى طابع الحركة فى الزمان.(٧)

أما برجسون ، فهو يقر بحركة الزمان . فهو يتساءل ماهو إذن هذا الزمــان الــذى ليس له حركة ؟ إن الحركة حياة ، الحياة تغير ، والتغير ديمومــة، والديمومــة زمــان . وصفات الحركة هى بعينها صفات الزمان الرئيسية ، ومن هنا فالزمان والمكان مختلفــان اختلافاً كلياً.

لهذا يفرق بين ضربين من الزمان : زمان آنى متجانس ،زمان حقيقى هــو عبــارة عــن ديمومة واقعية .

والزمان الأول هو نتيجة لأقحام فكرة المكان أو الامتداد فى صميم فكرة الزمان ،والذى أدى إلى إنكار زينون الإيلى للحركة . والحركة حقيقية ، لأن الزمان لايقبل القسمة كالمكــان ، ولأن ما يتصف بالديمومة والتقدم هو صميمه كيف محض فلاسبيل على تقــسيمه قــسمة آلية مكانية .(٨)

والزمان الحى ينكشف لنا فى حياتنا النفسية ، وهو الزمان الذى تستشعره الذات حينما تنعطف على حياتها الباطنة كى تشاهد تعاقب احساساتها وذكرياتها ولذاتها وآلامها ،لــيس ثمة وجدان أو تصور أو إرادة تظل على ماهى عليه دون أن تتغيــر ،والحيــاة النفــسية بطبيعتها لاتقبل القسمة أو التجزئة ،بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لاتحتمل رجعة للماضى . ويخطئ من يقرر أن التاريخ يعيد نفسه ،فليس ثمة رجعة إلى الوراء ، بل تقدم مــستمر يمتنع معه تكرار حالات بعينها . ولكن هذا لايعنى أن الديمومة بلا ماض، وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر ، وبالتالى لم يكن للديمومة الحية وجود، ذلك أن التغيــر يستلزم ارتباط الماضى بالحاضر ،أى أن من شأن الماضى ان ينمو ويتزايد بغير انقطــاع ثم هو يتجه نحو الحاضر وينعطف على المستقبل .

وهكذا لاتقف النفس عند الوجود الآنى ، فوجودها فى الآن يحمل معنى الحركــة نحــو المستقبل ،أما الاقتصار على الوجود الآنى ،أى الوجود فى الحاضر ،فهو وجود بلا مستقبل لأنه بلا ماضى . فالحاضر إدراك للماضى ،وانعطاف نحو المــستقبل . والديمومــة بهــذا المعنى تعنى الذاكرة. ويؤكد برجسون هذه الحقيقة فى كتابه : المادة والذاكرة ، حيث يقرر أن هناك ضربين من الذاكرة . ذاكرة الجسم ،وهى تسترجع الماضى إلى الحاضر بطريقــة آلية نفعية ، ذاكرة اخرى تصورية خالصة تختزن الماضى كلــه ، وتحيــا فــى ديمومــة مستمرة.

النوع الأول يطلق عليه برجسون "الأنا السطحى " . ،أما الثانى فهو "الأنا العميق" .
وهكذا يحيا الإنسان حياتين :حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية ، حياة مرتبطة بالتامل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة .
ونحن فى الواقع نتأرجح بين هذين المستوين ، ذلك أننا لانستطيع أن نحيا فى الحاضر فقط ، فنكتفى بالاستجابة للمؤثرات الحاضرة استجابة مباشرة ،كما انه ليس فى الإمكان أن يحيا المرء فى الماضى فقط، فيكتفى باجترار الذكريات الماضية ،فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع.
" الحياة اللاإنسانية "إذن هى هذا التوتر المستمر بين الارتباط بالحياة ،والانفصال عنها ،بين الانغماس فى الحاضر ،والتحلل منه ،بين الخضوع للمادة والتحرر منها، بين الاندماج فى العقل والعلو عليه .

نظرية التطور : الدفعة الحيوية :

دعنا نقترب من فلسفة برجسون من وجهة نظر التطور الخالق، هذا المصطلح يعنى أن التطور عملية خلاقة تستمر فى الزمان وليس محدداً سلفاً ، سواء عن طريق خالق عالم وقادر ،أو عن طريق مادة تحكمها قوانين آلية. التطور هنا يأخذ مجراه بصورة تلقائية وفق توجيه الدفعة الحيوية L'elan vital ، والدفعة الحيوية هنا هى الله ،بالمعنى الذى يؤمن به برجسون ، والذى يختلف تماماً عن اللاهوت التقليدى .

وإذا كانت دراسة برجسون للذاكرة قد اقتادته إلى القول بأن الفكر ليس منحصراً فى الدماغ، فإن دراسته للتطور سوف تقوده إلى القول بأن الحياة غير المادة . وبالتالى فإن كتابه " التطور الخالق " إنما يقوم على نقد البيولوجيات الميكانيكية ، أى مذهب التطور الآلى على نحو ماجاء عند كل من داروين ، ولامارك ، وسبنسر. ومن أجل ذلك ينقد برجسون كلا من الغائية، والآلية .
ذلك أن الآلية تفترض أن الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة ، وان الأنواع الحية نشأت من أصول متجانسة نمت وتطورت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء . بينما يرى برجسون أن خصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة النامية أيضاً . فالكائن الحى وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل ،ولم تتكون بالاضافة من الخارج على ترتيب معين فى أزمنة متلاحقة .
فهو يلاحظ مثلاً وحدة تركيب فى أعضاء معقدة غاية التعقيد فى سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد ، كالشبكية مثلاً فهذه تنشأ فى الحيوان الفقرى فى الجنين من الدماغ . بينما هى تنشأ فى الحيوان الرخو من الجلد . وهذا دليل على أن الحياة ليست هى المادة .

ولهذا يرفض برجسون شتى النظريات الآلية التى تفسر طبيعة التطور . فهو ينقد نظرية داروين ،إذ هى تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة فى حياة النبات والحيوان ، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فارق بالكم أو بالدرجة فحسب . ذلك أن داروين يتخذ من التغير العرضى معياراً يفسر به تسلسل الأنواع وتفرعها بعضها عن بعض . وبرجسون كذلك ضد القول بالتحول المفاجئ الذى من شأنه ان ينتج أشكالاً جديدة ، وضد القول بوراثة الخصائص المكتسبة ــ كما نجده عند كوب ،أيضاً ينتقد نظرية لامارك التى ترد التطور إلى التأثير المباشر للبيئة .إذ يرى أن البيئة تولد فى الحيوان حاجات مختلفة فيبذل مجهوداً لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ،بل إلى نقلها من موضوع إلى آخر من جسمه .فإن استخدام العضو ينميه ، وعدم استخدامه يضمره . والوراثة تنقل العضو إلى حالة من النمو أو الضمور.

لهذا فالتطور الذى تكشف لنا عنه دراستنا للأنواع الحية هو فى نظر برجسون تطور خالق أو مبدع.

وإذا كان قد وقع فى ظن بعض العلماء أن "الحياة " إن هى إلا صورة أكثر تعقيداً للمادة الجامدة ،فإن برجسون يرد على هذا بقوله أن الحياة ليست مركبة من عناصر طبيعية وكيميائية، وأن الكائن الحى ــ بعكس ما توهم الآليون ــ ليس مجرد مركب من عناصر سابقة .

وإذا كانت المادة بطبيعتها مركبة من أجزاء متجانسة يمكن تجزئتها وتحليلها ،فإن الكائن الحى هو أبعد ما يكون عن تلك المادة الجامدة ، لأنه يكون كلاً لاتجانس بين أجزائه ، وبالتالى لاسبيل إلى تحليله تحليلاً آلياً. وفكرة " الديمومة " فى نظر برجسون هى أكبر اعتراض يمكن أن يوجه إلى سائر تلك النظريات التى تفسر التطور تفسيراً آلياً .

توهم البعض أن " التطور" لابد ان يسير جنباً إلى جنب مع القول بمذهب آلى مادى ، ولكن برجسون قد تكفل بنقد الآلية **Mecanisme** ، والغائية **Finalisme** معاً على ضوء نظريته فى الزمان أو الديمومة.

أما الآلية ،فإنها تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر وخاضعان للحساب بالنظر إلى وظيفة كل منهما فى الحاضر . ومعنى هذا أن الآلية تلغى المستقبل والماضى لحساب الحاضر ، مادام كل شئ موجوداً بالفعل ، ومادام فى استطاعتنا أن نفرق مقدماً أو أن نحسب سلفاً كل مايقع فى الطبيعة من احداث. ولاشك أن مثل هذه النظرة تنطوى على تجاهل تام لطبيعة الزمان ، لأن الماضى والحاضر والمستقبل فى هذه الحالة لابد ان تنكشف كلها مرة واحدة .

والآلية بهذا المعنى تؤمن بالحتمية الصارمة ، وهى لهذا تنكر حقيقة الديمومة . ولكن المستقبل يعنى التفتح والتحرر والانطلاق ، ومعنى هذا أننا فى الديمومة بإزاء شئ جديد ،

غير متوقع ، ولايمكن التنبؤ به . الديمومة تيار لايمكن أن نواجهه وبالتالى فلا سبيل لنـــا مطلقاً إلى أن نصعده أو أن نحاول أن نمضى فى عكس اتجاهه .

أما إذا نظرنا إلى الغائية المطلقة ،فإننا سنرى أنها هى الاخرى لم تفطن إلى حقيقة الزمان ، ، لأن القائلين بها (من أمثال ليبنتز مثلا) قد نسبوا إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترضوا ان جميع الأشياء والموجودات فى الطبيعة قد جعلت بحيـث تحقـق برنامجـاً موضوعاً من ذى قبل أو غرضاً سابقاً قد حدد منذ الأزل . ولكن مثل هـذه النظـرة إلـى الطبيعة إنما تصدر عن نزعة تشبيهية فيها نخلط بين عمل الطبيعة وعمل الصانع ،وكـأن الطبيعة قد عمدت إلى جميع الأجزاء المتفرقة والتأليف بين العناصر المتنوعة مـن أجـل تحقيق مشروع كان نموذجه معروفاً مقدماً ، أو القول بغرض أو نموذج سـابق لايعـوزه سوى أن يتحقق ، ومثل هذا القول يفترض أن كل شئ موجود دفعـة واحـدة ، وان مـن الممكن للمستقبل أن يقرأ فى الحاضر .

ومثل هذه الغائية تتعارض مع ما فى الطبيعة من خلق وإبداع واختـراع وجـدة مستمرة . فضلاً عن انه حيث يكون من الممكن التنبؤ بالمستقبل فلن تكون ثمة ديمومة أو زمان حقيقى .

وعلى ذلك فالغائية المطلقة — مثلها فى ذلك كمثل الآلية المطلقة تفترض دائماً ان كل شئ معروف مقدماً، وكل ما هناك من فارق بينهما هو ان الغائية آلية مقلوبة.

من هذا نرى أن برجسون يريد أن يعلو على الآلية والغائية معاً ،لأنه يرى أن كلا منهما قد أخطأت فـى فهـم التطـور وإدراك الزمـان حينمـا تـصورت " التنظـيم العـضوى organisationعلى غرار الصناعة البشرية Fabrication ، فجعلـت قـصد الطبيعـة معروفاً من ذى قبل ، وتصورت ان المستقبل كائن ضمناً فى الحاضر .

التطور البرجسونى ، منظوراً إليه من خلال طبيعة الديمومة ماهو إلاتعبيـر عـن حركـة حيوية ليس من السهل تحديد اتجاهها مقدماً . وهنا يتسعين برجسون بالصور لتوضيح ما قد يكون غامضاً فى هذه الفكرة، فيشبه حركة التطور بقنبلة قد انفجرت وتناثرت أجزاؤها ، ولم تلبث هذه الأجزاء المفرقعة أن انفجرت بدورها إلى أجزاء اخرى من شأنها أن تنفجر ، وهكذا . أما نحن فلا ندرك من هذه العملية سوى تلك الحركات المبعثرة هنا وهناك ، بيـد أنه فى الإمكان الصعود إلى الحركة الأصلية التى انبعثت منها كل تلك العملية . نحن هنـا بصدد تطور قد تحقق ، لاعن طريق الصدفة العرضية أو الآلية ،بل عن طريق جهد خلاق يعبر عن وحدة فى الاتجاه .(١٠)

التطور إذن ليس بمثابة سلسة من التكيفات مع الظروف الخارجية — كما تـزعم الآليـة المطلقة ، ولاهو تحقيق لمقصد كلى معين من ذى قبل — كما تزعم الغائية المطلقة ،بل هو تعبير عن حركة حيوية ، هو خلق دائب لأشكال جديدة وصور متباينة من الأنواع والأفراد،

وهذا الخلق لايسير فى خط واحد على الرغم من انه وليد وثبة حيوية واحدة ،وفضلاً عن ذلك فإن مستقبل التطور غير معروف مقدماً ،أو هو مما لاسبيل إلى التنبؤ به . هذا التطور المتواصل الذى لانهاية له ، هو وليد حركة أصلية تجعل من الكون وحدة عضوية معينة لاتكف عن النمو والنضج اللانهائى .

اتجاهات التطور : الغريزة والعقل :

ثمة أنواع توقفت عن التطور ، واخرى انتكست إلى الوراء . ولكن لو تتبعنا التطور فى مساره التقدمى لوجدنا أن الدفعة الحيوية الأصلية قد انقسمت وتشتتت ، فظهرت مراتب مختلفة من الحياة، يعبر عنها النبات بسباته وخموده Torpeur ، والحيوان بغريزته instinct ، والإنسان بعقله أو بذكاءه Intelligence .

والخطأ الذى وقع فيه معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يوما هذا (فيما يرى برجسون) هو أنهم اعتبروا الحياة النباتية والحيوانية (أو الغريزية) ، والحياة الإنسانية (الناطقة) ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى ، فى حين أننا هنا بصدد ثلاث اتجاهات متمايزة لفاعلية واحدة قد انقسمت حينما نمت وتزايدت .

فالاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان ليس مجرد اختلاف فى الشدة أو الدرجة ، بل اختلاف فى الطبيعة نفسها .

والفارق فى الطبيعة يعنى وجود فارق باطنى فى الشئ ذاته . وفى "التطور الخالق" يعرض لنا برجسون هذا الفارق الباطنى فى مجال البيولوجيا . فالنبات ينزع إلى الخمود والركود . والدليل على ذلك أنه يقتات فى مكانه ،ويخلق لنفسه المادة العضوية على حساب تلك العناصر الجامدة التى يستمدها مباشرة من الجو والتربة والماء . ولذا فقد أحاط النبات نفسه بغشاء من السليلوز مما يقضى عليه بالسكون أو عدم الحركة ، ويعزله عن التنبيهات الخارجية وهذا هو السبب فى أن النبات لايتصف بالوعى أو الشعور عموماً .

أما الحيوان فهو يتجه نحو الحركة والقدرة على التحرك ، وهو يتغذى من العناصر الجامدة التى تتجمع لدى النباتات او لدى بعض الحيوانات الأخرى التى حصلت عليها من النباتات .

ولما كان الحيوان مضطراً إلى السعى وراء رزقه ،فإنه يتمتع بوعى يكفل له القدرة على الحركة . وليس من شك فى ان الصلة وثيقة بين الوعى أو الشعور من جهة ،والقدرة على التحرك من جهة أخرى. وكلما ترقى الجهاز العصبى زاد حظ الحيوان من الشعور نتيجة لازدياد عدد الحركات التى يمكن أن يحقق اختياره فيما بينهما .

وهكذا نجد أن الحرية وثيقة الصلة بالوعى أو الشعور فى الحيوان ، وعلى الضد من ذلك النبات ، حيث لايوجد جهاز عصبى ولهذا يتصف بالركود أو السكون . وهكذا تنطوى الحياة على فارق باطنى .

الفارق بين الغريزة والعقل هو فارق فى الطبيعة :

إذا ما وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنفسنا بإزاء ذكاء أو عقل هو بلا شك وثيق الصلة بما طرأ على الجهاز العصبى من تطور وترق . وما يميز الإنسان عن الحيوان هو تلك المقدرة الفائقة على أساس استخدام ادوات غير عضوية ، وصناعة آلات متنوعة المنافع ، واستغلال المادة فى تحقيق أغراض عملية.

فالنوع الإنسانى هو الذروة التى بلغها التطور فى سلسلة الحيوانات الفقرية ، كما أن النمل والنحل يمثلان أعلى درجة بلغتها الحياة فى نطاق الحيوانات . والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق فى الطبيعة، ومع ذلك فلامانع ان تكون الغريزة فيها أثر للذكاء أو العقل ، أو أن العقل فيه أثر للغريزة ؛ وذلك لوحدة المصدر . ولكن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة .

ويندر أن نجد عقلاً لا آثر فيه للغريزة ، كما انه قلما تلقى غريزة لأثر فيها للذكاء أو العقل .

ولكن بين العقل البشرى والغريزة الحيوانية تعارضاً وفروقاً جوهرياً فى الخصائص .
الغريزة وثيقة الصلة بالحياة ، فهى فى أصلها عبارة عن ملكة تنحصر مهمتها فى استخدام آلات عضوية أو استعمال أدوات طبيعية. وأما العقل او الذكاء فهو عبارة عن ملكة تقوم بوظيفة صناعية هى تركيب واستخدام آلات غير عضوية . حقاً إن بعض الحيوانات العليا كالقردة والفيلة قد تستطيع أن تستخدم ــ أحياناً ــ طائفة من الأدوات الصناعية ، ولكن من المؤكد أن الصناعة تحتل لدى الإنسان مركزاً لانظير له عند الحيوانات .
فالإنسان يستطيع أن يخترع من الآلات مالم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل الحيوان أسيراً لتلك الآلات التى أمدته بها الطبيعة . والإختراع أو الخلق هو الصفة المميزة للإنسان باعتباره صانعاً . فليس الصفة الاولى المميزة للإنسان هى الحكمة أو العلم ، بل هى العمل أو الصناعة فيما يرى برجسون .

وفارق أخر بين الغريزة والعقل يتصل بطبيعة المعرفة . فمع أن الغريزة تشترك مع العقل فى أنها اداة للمعرفة ، إلا أن المعرفة الغريزية لاشعورية عملية ، بينما المعرفة العقلية شعورية تصورية .
بعبارة اخرى يمكننا أن نقول أن الغريزية موجهة نحو اللاشعور ، بينما العقل ينزع دائماً نحو الشعور .

ومعرفة الغريزة معرفة بأشياء محددة أما معرفة العقل فهى معرفة بروابط أو علاقات ،ومن ثم فإنها لاترتبط بموضوع محدد ، وإنما تقيم ضرباً من الترابط بين العلة والمعلول أو الحاوى والمحوى .

ويضرب برجسون لذلك مثلاً فيقول : إن الطفل حين يبحث عن ثدى أمه فإنه يدلل على أن لديه معرفة لاشعورية بشئ لم يسبق له رؤيته ، ومن ثم نقول إن سلوكه غريـزى .أمـا عندما يفهم الطفل بطريقة مباشرة أموراً لايمكن للحيوان أن يفهمها فإنه يثبـت بـذلك أن لديه معرفة فطرية ببعض العلاقات او الروابط السابقة على كل تجربة .

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة . اما المعرفة العقلية فهى معرفة خارجية خاوية .

والعقل ينشأ من وهن فى الديمومة ، بينما الغريزة تتولد مـن توترهـا وتركزهـا . والابتداء هو الغريزة وليس العقل . ويخطئ من يقرر العكس .

من كل ما تقدم يتبين لنا أن العقل قد جعل للعمل لا للنظر ، والعمل إنما ينـصب أولاً وبالذات على " المادة الجامدة " . وهذا هو السبب فى أن العقل عاجز عـن فهـم التطـور والحركة والديمومة والتغير ، مادامت الطبيعة قد أرادتـه أن يكـون أداة لقيـاس الآتـى والمكانى والمادى والجامد .

وإذا كان العقل بارعاً كل البراعة فى استخدام المادة والسيطرة على ماهو جامد ،فإنه عاجز عن فهم " الحياة" ، والنفاذ إلى باطن ماهو حى .

أما مجال الغريزة ، فهو مجال الحياة . العقل يدرك الأشياء من الخارج ، بينما الغريـزة تدركها من الداخل عن طريق التعاطف أو الحدس .

أما إذا قدر للوعى الكامن فى الغريزة أن يستيقظ ،وإذا تيسر لهذا الوعى أن يستحيل إلـى معرفة باطنة بدلاً من ان يخرج إلى العالم المادى فى صورة فعل ، فهنـاك قـد تـستحيل الغريزة نفسها إلى حدس يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أعمق أسرار الحياة .

" الحدس" هو كالغريزة ضرب من التعاطف ، ولكنه تعاطف عقلى فيه تـصبح الغريـزة منزهة عن كل مقصد ،شاعرة بذاتها قادرة على تعقل موضوعها .

وهكذا فإذا كان هناك فارقاً بين العقل والغريزة، إلا أنهما يتلاقيا فى دائرة الحدس عنـد الإنسان . كما أن الصلة وثيقة بهذا المعنى بين الحياة والمادة . قـد يـصح أن نقـول إن الإنسان هو الغاية النهائية لعملية التطور .

الواقع أن الحياة والمادة حركتان متضادتان فى داخل عملية التطـور . والحيـاة فـى جوهرها عبارة عن تأرجح مستمر بين التفرد والتجمع ،أو بين الوحدة والكثـرة . وكـل نزعة من هاتين النزعتين المتعارضين لابد بالضرورة من أن تكمل الاخرى .

الواقع أننا حينما ننتقل من الحيوان إلى الإنسان ، فإننا إنما ننتقل من المحـدود إلـى اللامحدود ، من المغلق إلى المفتوح . وهذا الانتقال إنما يدل على أن الإنسان هـو الغايـة النهائية أو الحد الأقصى لعملية التطور ؛ وهو وحده هو الذى يعمل على استمرار الدفعة أو الحركة الحيوية.، ولكن الإنسان لايعيش وحده منفصلاً عن الطبيعة ، فلابد لسائر الكائنات

العضوية من أدناها إلى أرقاها ، من أن تعبر عن تلك الدفعة الأولية التى تمضى فى اتجاه مضاد لاتجاه المادة .

تلك هى فلسفة برجسون الكسمولوجية على نحو ما عبرت عنها نظريته فى " التطور الخالق" . ولكن ألا يقودنا علم الكون Cosmologie إلى العلم الإلهى Theologie ، أو بعبارة أخرى أليس هناك موضع لفكرة " الله " فى وسط تلك الديمومة المستمرة أو ذلك الخلق المتواصل ؟

يقرر برجسون ان الله هو " المركز "الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، مع مراعاة أن هذا المركز ليس شيئاً بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل . والقول بأن الله هو المنبع الذى يصدر عنه النهر ـــ فيما يرى خصوم برجسون ـــ معناه الخلط بين الخالق والمخلوق ، لأن منبع النهر هو جزء لايتجزأ من النهر نفسه . ولكن برجسون ينفى هذا القول بأن الله هو الينبوع الذى تخرج منه على التوالى ، بفعل حر، تلك التيارات المختلفة التى تكوّن كل منها عالماً ،وان الله بالتالى متمايز عنها .

والواقع ان الله بهذا المعنى عند برجسون موجود فينا ، محايث وليس مفارق لنا ، وبذلك لاتوجد بين الله والإنسان هوة أو فجوة كما تقول فلسفة كيركجورد .لأننا كلما انعكسنا على أنفسنا، وتعمقنا ذاتنا وتغلغلنا فى أعماقنا عثرنا على الله .

ومن جهة أخرى فقد أحتج بعض خصوم برجسون بأن نظريته فى التطور الخالق ، وقوله بصدور أو انبثاق العالم عن الذات الإلهية ، وأن الخلق ما هو إلا ضرب من النمو ... كل هذا لايسمح بتصور وجود إله عال مفارق للكون Transcendent لأن كل ماهنالك من فارق بين الله والعالم إن هو إلامجرد لختلاف فى درجة الشدة أو التوتر فى الديمومة . فنحن هنا بصدد إله متغير متحرك قابل للنمو والتزايد باستمرار، ومثل هذا الإله لايتصف بالقدرة المطلقة أو أى كمال من الكمالات التى ننسبها عادة إلى المبدا الإلهى .(11)

وهكذا نجد أن الدور الذى نسبه برجسون إلى الله فى صميم الدراما الكونية قد التبس على الكثيرين بأدوار اخرى رئيسية كدور التطور ، دور الديمومة ، دور الوثبة الحيوية . وهذا ماجعل بعضاً من تلاميذ برجسون يخلطون بين الله والديمومة ، فيقولون ان الله هو الديمومة نفسها ، ولكن إذا جاز أن ندخل فى المبدأ الإلهى ضرباً من الديمومة ، فلابد لنا من ان نتذكر أننا هنا بإزاء "ديمومة "قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت إلى أبدية Eternite ، ولكنها ليست أبدية ميتة مجردة ، بل هى أبدية حية واقعية، ونحن إنما نوجد ونتحرك ونحيا من خلالها . ومهما يكن من شئ ،فإنه من المؤكد أن الإله البرجسونى ليس هو إله الفلاسفة ورجال اللاهوت ،بل هو "إله خالق حر" دون أن يكون فى وسعنا أن ننسب إليه صفة " الوعى" أو الشعور أو العقل على نحو ما وصفنا بها الإنسان .

الله كما وصفه برجسون فى كتابه التطور الخالق هو " المطلق"الذى يتجلى فنيـا ، أو بالقرب منا ، هو ذلك الموجود الأسمى الذى نصل إليه حينما نتعمق الوجود ،أو هو تلـك الديمومة المتركزة التى نبلغها حينما نصل إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة. وهكذا يكون الوجود السيكولوجى العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهى . فنحن نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق ، نحو الداخل . إلأن الإله عند برجسون ليس إلهاً خالقاً يستخرج الوجـود من اللاوجود أو يخلق العالم من " العدم"، بل إن فكرة العدم نفسها فكرة زائفة قـد لاتقـل تناقضاً عن تصورنا لدائرة مربعة .

نحن نصعد من الرؤية السيكولوجية إلى الانطولوجية فنتصل بنبع الحياة : الله .

<u>الأخلاق والدين</u>: (١٢)

الأخلاق سوف تصدر عن نفس المبدأ الذى يصدر عنه التطور . فالحياة المتدفقة الحارة التى تمضى فى النماء والفناء إلى غير حد هى ينبوع الأخلاق والدين ، كما كانت ينبوع الحرية والتطور.

<u>الأخلاق</u> :

يفرق برجسون فى كتابه " التطور الخالق " Le evolution creatrice بين اتجاهين متمايزين للوثبة الحيوية أو السورة الحية أو الديمومـة :

الأول هو اتجاه الغريزة الذى أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية ، كما هو الحال لدى الحيوانات كالنمل والنحل . والثانى : اتجاه العقل أو الذكاء الذى قاد إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة خاصة على استخدام آلات غير عضوية .

وقد حاول برجسون فى مؤلفه : –

منبعا الأخلاق والدين " Les deux sources de la moral et la Religion أن يظهرنا على أن ثمة ضربين مختلفين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين، فقال بوجود "أخلاق مغلقة Moral close هى أخلاق الجماعات المقفلة (وهى تلك المجتمعات التى تشبه من بعض الوجوه خلايا النحل أو بيوت النمل) وأخلاق مفتوحة Moral owverate تتجاوز حدود الجماعة ، وهى أخلاق مليئة بالحركة والخلق والاختراع ، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هى التى تفتح أمام التطور البشرى أفقاً واسعاً لا نهائياً.

والمجتمعات المغلقة إنما تقوم على " الإلزام " obligation الذى يفرض على الجماعة نظاماً من العادات يحقق لها وحدتها ويصون لها كيانها ، فيكون الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة كذلك الرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة. والإلزام هو فى صميمه قائم على غريزة إجتماعية تنحصر وظيفتها فى المحافظة على

التماسك بين أفراد المجتمع . والعمل على صيانة وحدتهم ضد العدو الخارجى . فليس فى وسع تلك المجتمعات المغلقة ان ترقى إلى مستوى " حب الإنسانية " لأن المسافة التى تفصل الأمة الإنسانية هى المسافة التى تفصل المحدود عن اللامحدود أو المغلق عن المفتوح.

والحق أنه إذا كان ثمة نوعان مختلفان من الأخلاق فذلك لأن من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف . الإلزام من جانب ، والحرية من جانب آخر . فالفرد قد يخضع للجماعة ويمتثل لضغط المجتمع ، او قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية. ومن الملاحظ أنه إذا كان من الضرورى للمجتمع أن يحافظ على بقائه وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ،فإن الفرد لابد ان يجد نفسه بإزاء ضغط اجتماعى بمقتضاه تلزمه الجماعة ان يحترم قواعد خاصة ، مستعينة فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن بها تحقيق ذلك " الإلزام "، ومعنى ذلك ان الأخلاق لابد وأن تتخذ صورة تنظيم إجتماعى " فيه يخضع كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية فيأتلف من ذلك " عقل جمعى" شبيه بما تصوره "دوركيم".

والأخلاق بهذا المعنى ليست سوى جهاز من "العادات" تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع، فهى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة أو هى مجرد أخلاق جمعية تعد فى مستوى أدنى من مستوى العقل . وهنا تكون مهمة "الضمير" قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة، إذا ليس الضمير سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية ، والوظيفة الرئيسية التى يقوم بها الضمير الخلقى هى تنظيم التآزر الإجتماعى وتحقيق النظام الداخلى المطلوب فى كل جماعة .

وحينما يشعر الفرد بميله إلى مقاومة ضغط " الأنا الاجتماعية "، فإن غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه كى تمده بالقوة اللازمة لأداء واجبه الاجتماعى ومقاومة سائر النزعات الباطنة. وهنا تكون القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مغلقة هى العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع ، وتوفير العادات لسائر أفراد الجماعة حتى يتحقق التعاون الاجتماعى المطلوب على أكمل وجه .

وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفراده تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر، وهذا هو السبب فى ان الواجبات التى ينهض بها أفراد الجماعة المغلقة قد تبدو مجرد واجبات لاشخصية مادامت طاعة الواجب هنا هى فى صميمها مقاومة للذات .

وعلى الرغم من أن " الإلزام " هنا لابد من ان يتخذ صورة " أمر مطلق " لاموضوع فيه للأخذ أو الرد : إذ تكون صيغته " هذا واجب لا لشئ إلا لأنه واجب" ،فإن العقل والاختيار

لابد من أن ينضافا إلى الضرورة الاجتماعية فى مجال الأخلاق الإنسانية ، حتى ولو كانت أخلاق مغلقة .

وعلى كل حال فإن الأخلاق المغلقة هى فى صميمها أخلاق اجتماعية تقوم على " غريزة الحياة " ومن ثم فهى بالضرورة ذات " طبيعة بيولوجية " .

أما الأخلاق المفتوحة ، فهى وإن كانت فى جوهرها " بيولوجية " كالاخلاق المغلقة سواء بسواء ، إلا انها ليست وليدة " ضغط اجتماعى " ، بل هى إنما تصدر عن " نزوع " سام تتمثل فيه جاذبية القيم. وبينما تعبر "الأخلاق المغلقة" عن خضوع الفرد لقسر الجماعة نجد أن "الأخلاق المفتوحة" تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق الاجتماعية كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك .

وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق فى الدرجة ، بل هو فارق فى الطبيعة .إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية الجماعة البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات ، وبينما ينحصر مثلها الأعلى فى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعى ، نرى أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية كلها وتجعل مثلها الأعلى هو " المحبة " و "الكمال الأخلاقى ".

ويرى برجسون أن الأخلاق المفتوحة إنما تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين ، وهؤلاء هم رموز " الوثبة الحيوية " ، ودعاة المحبة والإيثار ورسل القيم الروحية فى كل زمان ومكان .

وليس القديسون المسيحيون وحدهم دعاة تلك الأخلاق المفتوحة بل لقد عرفت الإنسانية قبلهم حكماء اليونان ، وأنبياء اسرائيل ، ورسل البوذية وغيرهم .

ومعنى هذا أن الأخلاق الإنسانية المفتوحة إنما تقوم على الاستجابة لنداء البطل. ويرى برجسون أن لهؤلاء العباقرة أو لتلك الصفوة المختارة قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لاعهد للناس بها من قبل ، وهذه الانفعالات الجديدة هى الأصل فى سائر ضروب الإبداع ، سواء أكان ذلك فى مجال الفن أو فى مجال العلم أو فى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية .

فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق النفس المتفتحة التى تتداعى أمام ناظريها سائر العوائق المادية ، وخير مثال لتلك الأخلاق فى نظر برجسون هو الأخلاق المسيحية التى تعبر أحسن تعبير عن " النفس المتفتحة"

ولكن هل يكون معنى هذا أن الصلة مقطوعة تماماً بين "الأخلاق المغلقة" القائمة على ضغط المجتمع ، وبين الأخلاق المفتوحة القائمة على الاستجابة لنداء البطل .

يقول برجسون : حقاً إنه يبدو أن ثمة ضرباً من التعارض بين" الحرية" والمساواة ، ولكن من شأن "الأخاء" بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما .

وسواء كنا بإزاء الأخلاق المغلقة أم الأخلاق المفتوحة ، سواء تحدثنا عن ضغط المجتمع أو عن نداء البطل ، فإنه لابد لنا دائماً من أن نتذكر أن " علم الحياة " بمعناه الواسع الشامل هو الأصل فى كل "أخلاق" ،لأن الأخلاق بطبيعتها ذات ماهية بيولوجية. وهذا مايجعلنا نميل إلى القول بأن فلسفة برجسون الأخلاقية هى فى صميمها فلسفة حيوية لايمكن أن تفهم إلا فى ضوء نظريته فى الديمومة والتطور الخالق .

الدين عند برجسون :

وكما فرق برجسون بين ضربين مختلفين من الأخلاق : "أخلاق مغلقة " ،و " أخلاق مفتوحة " ، نراه يفرق أيضاً بين ضربين مختلفين من الدين : " دين ساكن (أو استاتيكى Religion statique) ودين متحرك أو ديناميكى Dynamique.

ويذهب برجسون إلى أننا لو استعرضنا شتى الديانات لوجدنا إنها لاتخلو من مظاهر انحراف وتناقض ولا أخلاقية ، إن لم تنطو فى بعض الأحيان على دعوى ضمنية إلى اقتراف بعض الجرائم .

وكلما كان الدين بدائياً غاشماً ، كانت المكانة المادية التى يشغلها فى حياة معتنقيه أعظم وأشمل .

وقد نجد فى الماضى أو فى الحاضر مجتمعات بشرية لاتعرف العلم أو الفن والفلسفة ، لكن ليس ثمة مجتمع بلا دين .

وعلى الرغم من أننا نعرف الإنسان فى العادة بأنه " حيوان ناطق " فإن الديانات البشرية شاهدة على أن الإنسان كثيراً ما آمن بالسحر والخرافة . وإذا كان الحيوان يجهل الخرافات جهلاً تاماً ،فإن الإنسان ــ على العكس من ذلك ــ هو الحيوان الوحيد الذى يعلق أهمية كبرى فى صميم وجوده على أمور وهمية غير معقولة وظواهر غيبية غير مفهومة ، وقوى سحرية غير ملموسة . ولكن حسبنا أن نقرر هنا أن الدين حتى فى أدنى صوره وأكثر أشكاله بدائية هو وليد حاجة بشرية .

وبينما نلاحظ أن النباتات والحيوانات تحيا غارقة فى طمأنينة مطلقة لايكاد يعرفها الإنسان ، نظراً لأنها تحيا فى الآن . كما لو كانت تنعم بأبدية ليس فيها موضع للقلق أو اللهفة أو السأم ، نرى أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يبحث ويتردد ويتعثر ، ويضع مشروعات ، ويتخذ تصميمات ، ويخشى أن تفشل مشروعاته ، ويشعر دائماً بأنه مهدد بالمرض ، ويعرف مقدماً أنه لامحالة ذائق الموت .

ويرى برجسون أن الطبيعة قد وهبت الإنسان ملكة خاصة تشبه الخيال من بعض الوجوه ، وتلك هى الوظيفة الأسطورية أو السمة الخرافية التى بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يخترع شخصيات خيالية (كما فى الروايات والقصص الأدبية) يخلع عليها صوراً متباينة ، وأشكالاً متعددة ، وينسب إليها صفات وأخلاق وتاريخ بأكمله ، وهذه الشخصيات قد تكون "أرواحاً" بادئ الأمر ، ثم تستحيل إلى آلهة أو قوى إلهية فيما بعد .

ولكن المهم أن "الوظيفة الأسطورية" هى التى تحملنا على الظن بأن تلك القوى الإلهية تراقبنا وأنها تطلب منا الولاء والخضوع لذلك المجتمع . وفضلاً عن ذلك فإن الوظيفة الأسطورية هى التى تحفزنا على الايقان بوجود " تدخل فائق للطبيعة" فنتجه إلى الصلاة نستجدى بها الرحمات ، ونلتجئ إلى "السحر" و " الطقوس الدينية " نلمتس من ورائها الغوث والنجاة .كأن الطبيعة قد أرادت من الوظيفة الأسطورية أن تكون لسان حال الجماعة لأنها هى التى تقنع الفرد بأنه لامحالة واجد مصلحته فى الخضوع لأخلاق الجماعة المغلقة. فالديانات الاستاتيكية هى التى تحمل الفرد على التشبث بالحياة (على الرغم من إدراكه العقلى لحقيقة الموت) وهى التى تدفعه إلى الإخلاص للجماعة (على الرغم من نزوعه العقلى نحو التفرد).

وإذا كان " الدين الساكن" وثيق الصلة بالسحر Magic فذلك لأن " السحر" إن هو إلا تجسيم وتحقيق لما يجيش به قلب الإنسان من رغبات .

فالسحر هو جزء لايتجزأ من الدين الساكن أو ربما كان الأصح أن نقول إن الدين والسحر قد صدرا عن أصل واحد ، وهما فى العادة يسيران دائماً جنباً إلى جنب .

أما إذا نظرنا إلى " الدين المتحرك " فإننا سنجد أنفسنا بإزاء تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة ، وغايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع ، ووسيلتها الانفصال عن كل شئ لا التعلق بأهداب الحياة. وإذا كنا قد أطلقنا على هذه التجربة الروحية أسم " الدين" (كما فى حالة الدين الساكن تماماً) فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماماً (ولو أن الطمأنينة هنا تحقق بشكل أسمى وأرقى)

والدين المتحرك :إنما هو ذلك الدين الذى نلقاه لدى الصوفية ، وعلى الرغم من أن الصوفية قد يكونوا مختلفين فى التعبير عن تجربتهم الحدسية المباشرة فإنهم جميعاً يصدرون عن احتكاك مباشرأو اتصال فعال بالجهد الخالق الذى يكمن من وراء الحياة ، وهذا الجهد هو من الله إن لم يكن هو الله نفسه .

وليس من شك فى أن " التصوف " الحقيقى أمر نادر ، ولكن بذور الصوفية قد وجدت فى كل زمان ومكان . والصوفى العظيم إنما هو تلك الشخصية النادرة التى تستطيع أن تتجاوز الحدود .وبالتالى تستطيع أن تواصل الفعل الإلهى نفسه .

والواقع أن " التصوف التام " هو فى جوهره " فعل " ، ولهذا فإن المتصوفة الحقيقين قد كانوا رجال عمل ، كما تدلنا على ذلك أعمال رجل مثل " القديس بولس أو القديسة تريزا ".

والمسيح فى نظر برجسون هو أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن كل المتصوفة إن هم إلا أتباع أصليون لمسيح الأنجيل الذى هو مثلهم الأعلى .

وتدلل التجربة الصوفية على النظريات الميتافيزيقية التى انتهينا إلى الكشف عنها فى المجال السيكولوجى والانطولوجى، انها تقرر أننا نشارك مشاركة لاشعورية فى موجود أعظم منا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله . ثم أنها تدخلنا بالفعل فى عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل لامن خارج وبواسطة ألفاظ ، بل من داخل وبدون وساطة ، وذلك لأنها شعور قوى عميق بحضور إلهى يهبنا مالم توفره لنا جهودنا واستدلالتنا .وهكذا يعود برجسون إلى ربط التجربة الشعورية السيكولوجية بالتجربة الصوفية .

وعندما يتحدث برجسون عن هذا المنبع الثانى للأخلاق والدين .(الحدس) فهو يستشهد بـــ " وليم جيمس" ليبين أنه على الرغم من الاختلافات اللاهوتية وأنواع الصور الموجودة بين الصوفية العظام ، فإن الجيمع يتفقون أساساً فى أنهم يتصلون بحقيقة روحية أعمق مما يعرفها بقية البشر . وببلوغ هذا المعنى للحقيقة الروحية ، أى الاتحاد بالله فى ديمومة خالصة . لايقيدها زمان خاص ، ظفر المتصوفة بالحرية واليقين الداخلى ، وأصبح بعض منهم قادة البشرية الروحيين العظام .

ويعتقد برجسون ان الدين يستطيع أن يعمل كثيراً لتعزيز تقدم البشرية . فنحن فى حاجة إلى مجتمع أكثر روحية واجتماعية وديمقراطية ، يخلو من الحروب والمنازعات الصناعية ، مجتمع تستطيع البشرية ان تعيش فيه فى حب وإنسانية. ولابد ــ فيما يرى برجسون ــ أن نستطيع أن نبلغ حياة أفضل فى هذا العالم لو أنناقمنا بالمجهود الإضافى الضرورى .

والصوفى المسيحى يشعر بأن الحب يستنفذ كل وجوده ، ولكن حبه ليس مجرد حب إنسان لله ، بل هو حب الله لجميع الناس .

ومعنى هذا أن الصوفى يحب ــ من خلال الله وبواسطة الله ــ كل الإنسانية حباً إلهياً ، وهو يشعر بأنه على اتصال عميق مباشر بتلك الوثبة الحيوية التى تكمن من وراء شتى مظاهر الوجود ، ولكنه لايتحد بالطاقة الروحية أو القوة العليا عن طريق التسليم فحسب ، وإنما هو يتحد بها أيضاً فى انفعالات قوية من الغبطة الروحية والنشوة الحقيقية والانجذاب الروحى .

ويقول برجسون : "إن ثمة موجودات قد دُعيت إلى الوجود ، كتب لها أن تُحب وأن تُحب ،فإن الطاقة الخلاقة لاتعرف إلا بهذا الحب نفسه . ولما كانت تلك الموجودات متمايزة

عن الله الذى هو تلك الطاقة نفسها ،فلم يكن من الممكن لها أن تظهر إلا فى عالم أو كون ولهذا فقد تحتم ظهور العالم .

وأخيراً نجد أن برجسون يرفض شتى الأدلة التقليدية على وجود الله ، بما فى ذلك دليل أرسطو فى المحرك الأول ، ودليل الغائية ، والدليل الانطولوجى لكى يستبقى الدليل الصوفى وحده ، وهو فى نظره الدليل الاوحد الذى يضعنا وجهاً لوجه أمام الحضرة الإلهية.

ويختم برجسون فلسفته الأخلاقية والدينية بالحديث عن المجتمع الحاضر وآفاقه الاخلاقية والسياسية، فيدعونا إلى الاعتدال فى السعى وراء اللذات والكماليات وضروب الترف ، وينادى بالعودة إلى البساطة التى هى العلاج الوحيد لما فى مجتمعاتنا من تعقيدات وتزايد مستمر فى المطالب والحاجات .

وجهة نظر — تقييم :

استهدفت فلسفة برجسون فى التطور للكثير من الحملات إذ قد وجد فيها بعض العلماء والمفكرين مجرد تصور رومانتيكى شعرى ، على الرغم من حرصه على الاستفادة من تجارب بعض العلماء والكثير من الباحثين .

من هذا ما ذهب إليه "برتلو" من أن " الوثبة الحيوية" إن هى إلا مجاز شعرى قد لايقل خيالاً أو خرافة عن القول بوجود ملائكة توجه الكواكب أو النجوم . وحجة برتلو فى هذا الحكم أن تفسير التطور لايكون بإرجاعه إلى قوة خفية أو فاعلية سحرية ، بل يكون بدراسة عوامله القريبة وعلله المباشرة .

فليس ثمة مايبرر الالتجاء إلى " وثبة حيوية " لايمكن تحديدها كيماوياً.

كذلك ليس ثمة مايبرر تلك التفرقة التى أقامها برجسون بين الحى وغير الحى ، فيما يرى برتلو ، بل الواجب أن نفرق — كما فعل ديكارت — بين الروح والمادة سواء أكانت تلك المادة حية أم لا . ويخلص برتلو من نقده لبرجسون إلى أنه لاموضع للفصل بين المادة العضوية الحية والمادة الجامدة غير الحية بشكل حاسم قاطع .

والرد على ذلك نقول أن الكائن الحى ليس مجرد آلة ، وحتى لو سلمنا بهذا ، فنحن هنا بصدد آلة خاصة ذات طابع نوعى ، فى استطاعتها ان تصلح نفسها بنفسها . وفضلاً عن ذلك فإن فى الكائن الحى من الاستقلال الذاتى والوحدة التلقائية ما لاسبيل إلى تفسيره بالرجوع غلى الخصائص الآلية أو التفاعلات الكيماوية وحدها .

فبرجسون محق إذن فى نقده للآلية وقوله بقصور التفسير الميكانيكى وانتصاره للفلسفة الحيوية عموماً.

— يقرر برجسون أن المذهب يجب ان يظل مفتوحاً وقابلاً للتطور والتقدم ، ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هى " رؤية الديمومة " . ولكن هل استطاع برجسون أن يتجنب غلق المذهب ؟

إن من مقتضيات عملية الفتح البُعد عن عملية العزل التى من شأنها أن تؤدى إلى تكوين مذاهب مغلقة . والنزعة إلى التحليل هى إحدى سمات العزل . ومن أجل ذلك ناهض برجسون العلم الميكانيكى لغلبة روح التجزئة والتقسيم ، كما ناهض أيضاً المذاهب التصورية النسبية ، وعلى الأخص مذهب كانط، لأنها تبتعد عن كل ماهو عينى وحيوى .

ولكن برجسون لم يستطع أن يتخلص من نزعة التجريد ، لأنه لم يتعمق الجزئى والفردى ، وإنما اكتفى باحلال الكيف محل الكم . وبهذا ارتأى أن فلسفته تعارض التجريد ، بينما هى فى الواقع تحلم ليس إلا بما هو عينى .

فالثنائيات الكامنة فى مذهبه هى نوع من التحليل ؛ عقل وغريزة ، أنا سطحى وأنا عميق ، تراجع وتطور ، مادة وحياة ، ذاكرة حية ، ذاكرة جامدة

السورة الحيوية تقدم وتراجع . والرد على هذا الاعتـراض يـتخلص فـى محاولـة برجسون التوحيد بين هذه الثنائيات الكامنة فى مذهبه عندما يقـرر أن الـسورة الحيويـة تتراخى فتخلق المادة وتشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة .

ويمكن القول إن جاز التعبير أن لدى برجسون ثنائية فى الاتجاه ، ولكن لديـه أيـضاً واحدية فى الجوهر ، وآية ذلك أن الحياة التى تخلق العقل هى أيضاً التى تعمل على ظهور الحدس .

إن الفلسفة البرجسونية ليست ثنائية إلا فى الظاهر فحسب ، وإذا ألقينا نظرة عامـة على روح المذهب وجدنا أننا بإزاء "واحدية دينامية كيفية" تكمن وراء تلـك الثنائيـات الظاهرة التى تحفل بها كتابات برجسون .

هوامش الفصل

١- راجع هنا : تاريخ الفلسفة الحديثة ، وليم كيلى رايت . ترجمة محمود أحمد .صـــ ٥١٧، ٥١٨

٢- برجسون : نوابغ الفكر الغربى ، تأليف زكريا إبراهيم صـــ ٣١:١٧، راجع هنا رسالتنا للماجستير : الباب الرابع الفصل الأول (التطور بين هربرت سبنسر ، هنرى برجسون ص ٢٥٦:٣٢٣

3- Bergson .la pensee et le Mouvant .p177:182.

٤- راجع هنا كتابنا : الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد . ط ٢ ٢٠٠٦، الفصل الخامس : الميتافيزيقا عند برجسون صـــ

5- H.Bergson : L'Evolution creatice .p.290-291

٦- مراد وهبة : المذهب فى فلسفة برجسون : الفصل الثالث ، رؤية الديمومة ص١٠ ومابعدها.

٧- برجسون راجع هنا : بحثنا عن : الزمان بين كانط وبرجسون ، دراسة مقارنة ، حولية كلية البنات، العددالسادس عشر ، الجزء الأول ١٩٩١ .

٨- برجسون: التطور الخالق ، ترجمة محمود قاسم ، ص ١٧٧ : ١٨٥.

9- H. Bergson : E.C. p. 63:88

١٠- راجع هنا : زكريا ابراهيم : برجسون ، نوابغ الفكر الغربى صـــ ٣٥: ١٥٤، مراد وهبة : المذاهب فى لفسفة برجسون صـــ ٢٥:٢٢

11- J. Maritain: La philosophie Bergsnienne 3ed,1948.p191 -201 .

١٢- راجع هنا : زكريا إبراهيم ، برجسون ، نوابغ الفكر ، صـــ ١٨٧: ٢١٠ مراد وهبة :المذهب فى فلسفة برجسون صـــ ٢٨:٢٣ ، تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كيلى رايت صـــ ٥٣٢:٥٣٠.

الفصل الخامس
البراجماتية
أو
الفلسفة العملية

مقدمة :

البراجماتية هى إحدى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التى إنبثقت من الروح المادية للقرن العشرين،ارتبطت بتطور المناهج العلمية والاتجاهات الواقعية المعاصرة ، وهى أمريكية النشأة رأسمالية الاتجاه ، والبراجماتية تتفق مع الماركسية فى الارتداد إلى المادة والواقع ، ولكنها تختلف عنها جوهرياً فى مدلولها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى .

وكلمة براجماتية تعنى " العمل النافع " أو " المزاولة المجدية " Pragma.

نشأت البراجماتية كمذهب عملى نفعى فى أمريكا مع بداية القرن العشرين ، وساعد على نشأتها انتشار الطريقة العملية ، وماترتب عليها من نفع عملى وتقدم صناعى راجع إلى قدرة الإنسان على فهم الطبيعة والسيطرة عليها ، والاستفادة منها .

بالاضافة إلى أن البراجماتية وجدت فى النظام الرأسمالى الأمريكى خير تربة للنمو والازدهار لأن الرأسمالية عامة تقوم على مبدأ المنافسة الفردية الحرة التى يرتبط بها العمل المنتج النافع .

الفلسفة البراجماتية قد أصبحت طابعاً يميز التفكير الأمريكى حتى يرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتاب وألسنة المتكلمين فى أرجاء العالم ارتباطاً وثيقاً .فإن قيل " فكر أمريكى " وثب إلى الأذهان صفته البراجماتية ، وإن قيل " فلسفة براجماتية " ورد على الخاطر معها الفكر الأمريكى وروداً مباشراً . الفلسفة البراجماتية تصور وجهة الثقافة الاجتماعية هناك .

ومما يميز هذه الفلسفة أن مكانة الفرد فى المجتمع لايحددها أصل أو ثروة أو جاه ، إنما المقياس هو ما انتجه هذا الفرد .الأساس إذن هو العمل ، هذا العمل الذى لم يعد منفصلاً عن القدرة العقلية كما كانت الحال فى شتى عصور التاريخ ، لم تعد التفرقة بين الفكر والعمل قائمة — هذه التفرقة التقليدية التى برزت واضحة فى جمهورية أفلاطون والتى لايزال أثرها واضحاً فى كثير جداً من أقطار العالم .(١)

على أن هذه الفلسفة البراجماتية ليست فى حقيقة الأمر نباتاً جديداً منقطع الصلة بالماضى. يحدثنا " وليم جيمس" أحد أعلام هذا الفكر البارزين عنها على غلاف العنوان الذى يصدر به كتابه فيها أنها " اسم جديد لطريقة قديمة فى التفكير " فماذا يعنى هذا ؟

هل كان التفكير فيما مضى مصطبغاً بنفس الصبغة العلمية التى تميز الفلسفة البراجماتية ؟ الجواب على ذلك يردنا إلى الفلسفة الإنجليزية التى كانت — بلا شك — وثيقة الصلة بالاتجاهات الفكرية فى الولايات المتحدة ، والتى كان صداها صريح ومميز بالنسبة للفلسفة الأمريكية . فالوجهة السائدة بين فلاسفة الإنجليز : بيكون ولوك وباركلى وهيوم ومل ، هى الاعتماد على التجربة والخبرة الحسية . وجيمس يتفق مع هذه الجذور التجريبية فى نظرية المعرفة ، ولكنه يضيف إليها — كما سنرى — طرائق جديدة فى التفكير ، لعل أهمها

ربط معارفنا بعالم التجربة من حيث النتائج ، أى النتائج التى تترتب على هذه الفكرة فى عالم الواقع .

فإذا كانت " البراجماتية " اسماً جديداً لطريقة قديمة ، فذلك لأن الطريقة كانت متبعة ،أما الجديد فهو تعميمها على كل ضروب الفكر . الفضل فى هذا الجديد هو أولا لـــ"بيرس" الذى وضع الذى الأساس تم لـــ" جيمس "، "ديوى" اللذين سارا على نهجه بعد شئ من التعديل عند كل منهما .

ويتميز هذا الاتجاه برفض التصور التقليدى للحقيقة بوصفها ماهية متعقلة ، فالنتائج العملية هى التى تحدد معنى التصورات وليس العكس " الكلام صواب أو خطأ" ، والنظرية من نظريات العلوم حق أو باطل بمقدار ما يعين ذلك الكلام أو هذه النظرية على ترسم طريقنا فى الحياة العملية ، لابمقدار تطابقه مع الواقعة التى يصورها ، أو اتساقه مع غيره من الأفكار. ومن هنا فكل فكرة لاتنتهى إلى سلوك عملى فى دنيا الواقع تكون باطلة .

فالنجاح هو معيار صدق الأفكار من خلال التجربة والعمل .

وقد انصرف أصحاب هذه الفلسفة عن البحث عن المبادئ الأولى والغايات القصوى كالمثل العليا إلى البحث عن نتائج الأفكار وآثار المعتقدات .

وامتد هذا الموقف المعرفى إلى مجال الأخلاق ، فأصبح الخير ليس له قيمة فى ذاته (كما كان عند أفلاطون) وإنما قيمته مرهونة بمدى النتائج التى يحققها .

١ – *بيرس ونظرية " المعنى ":*

إذا أردنا أن نرجع إلى أصل هذه الحركة التى نشأت فى أمريكا باسم البراجماتية (أو البراجماتيزم Pragmatisme، فلابد لنا أن نشير إلى أول من وضع الأساس ، وابتكر الإسم لهذا الاتجاه ، وهو الفيلسوف الأمريكى " تشارلز ساندرز بيرس Ch.S. Peirce ١٨٣٩–١٩١٤. وقد استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة فى مقال نشره بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : " كيف نوضح أفكارنا " How to make our ideas clear ، وفى هذا البحث نجده يقرر أن فكرتنا عن أى شئ إنما هى عبارة عن الفكرة التى نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشئ. فليست معتقداتنا فى نظره سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى فى تكوين عادات فعلية .

وتبعاً لذلك فإننا إذا اردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا — فيما يرى بيرس — إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التى نتصور تولدها عن تلك الفكرة ، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى نتوقع حدوثها نتيجة لها ، وماذا يمكن أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها . وبهذا المعنى لايكون

تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب على هذا الموضوع .(2)

ويدور المذهب البراجماتى عند "بيرس" حول محورين أساسين وهما مشكلة المعنى ، ومشكلة الاعتقاد.

أما الأولى فهى محاولة الإجابة عن هذا السؤال : متى يكون للكلمة أو للعبارة " معنى " ؟

وأما الثانية فهى تجيب عن هذا السؤال :إن كان ذى اعتقاد معين بأن فى العالم الخارجى شيئاً ما ذا صفة معينة ، فما التحليل الصحيح لهذا الموقف؟

" معنى الكلمة او العبارة " هو مجموعة ما يمكن للإنسان أن يؤديه من أعمال مسترشداً بالكلمة أو العبارة ، وما لايهدى إلى عمل معين فلا معنى له .

فالأفكار أو العبارات إما أن تكون خططاً للسلوك العملى أو لاتكون شيئاً على الأطلاق .فإذا وجدت فكرة — مهما يكون من أمرها — لاتدل على أنواع السلوك الذى تسلكه فى عالم الواقع فاعلم أنها فكرة باطلة.

بهذا يمكن القول بأن بيرس قد استخدم كلمة براجماتية على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات، ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل — كما سنرى عند وليم جيمس .

الفكرة عند بيرس هى " مجال الفعل " **Plan of action**، والتفكير الإنسانى عنده بيرس يجب أن يسير على نفس الأساس الذى يسير وفقاً له فى معامل الطبيعة وفى أذهان العلماء الذين يقومون بتجاربهم فى هذه المعامل.

ويفرق بيرس — طبقاً لنظريته فى المعنى — بين نوعين من المشكلات حقيقية : هى التى تحتمل الحل إن لم يكن الآن فقد يكون مستقبلاً .

مشكلات زائفة : وهى ما يستحيل حلها لأنها تحتوى على ألفاظ وعبارات خالية من المعنى أى لاترسم سلوكاً معيناً.

خذ مثلاً لذلك مشكلة كهذه : هل العقل والمادة عنصران مختلفان أم أن أحدهما يمكن رده إلى الآخر؟ أو مشكلة أخرى : هل الروح خالدة أم فانية؟ وسل نفسك لماذا استعصى أمثال هذه المشكلات على الحل بالرغم مما أنفق فيها الفلاسفة من جهود ؟ الإجابة : لأن المشكلات التى من هذا القبيل بحكم طبيعتها مستحيلة على الحل ، وبل لأنها ليست بمشكلات حقيقية ، لأنها ليست بذات أفكار ، وكل ما فيها كلمات لاتحمل معنى لأنها لاترسم سلوكاً. ولذلك لايجوز ان نكتفى بالقول عنها أنها مشكلة عسيرة بل يجب إخراجها من عداد المشكلات الحقيقية .

أما عن مشكلة الاعتقاد وهى أيضاً مرتبطة بمشكلة المعنى فيقصد بها بيرس أن لديك عادة سلوكية معينة أنت شاعر بوجودها وتستطيع ممارستها إزاء هذا الذى تقول عنه أنه صواب .

"فالفكرة التى تظن — تعتقد — بها الصواب تأويلها هو ما أنت على استعداد للقيام به من عمل ازاءها " فلايكون الاعتقاد جديراً بأسمه إلا إذا كان دالاً على أنماط من السلوك العملى تجاه الشئ والذى يتعلق به ذلك الاعتقاد .

والغاية التى قصد إليها " بيرس" من نظريته فى " الاعتقاد " و" المعنى " هى أن يسرى قواعد البحث العلمى على الفلسفة . لذلك فلا معنى لقول ، ولا أساس لاعتقاد إلا إذا كان ذلك المعنى أو هذا الاعتقاد هو نفسه خطة سلوكية يمكن أداؤها، وما ليس كذلك فهو بلا معنى ، ولايجوز لنا أن نعتقد فيه .

٢ - __وليم جيمس: ١٨٤٢-١٩١٠__

جعل جيمس من نظرية بيرس فى " المعنى " أساساً لفلسفته العملية كلها . وقد شرح هذا الأساس فى كتابه المسمى "براجماتيزم" فقال:

"إن المنهج العلمى هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى يتعقب النتائج العملية المقابلة له .

والأساس الوحيد الذى بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعانى ،إنما هو الفارق الذى يترتب عليها فى مجال العمل أو التطبيق . فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع ، بل قيمة الفكرة ، وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية " (3)

__الطابع العام للفلسفة العملية :__

إذا نظرنا إلى فلسفة جيمس بصفة عامة نلاحظ أنها عبارة عن فلسفة تجريبية وهى هنا تساير النزعات التجريبية فى القرن السابع عشر والثامن عشر ، الذين اهتموا بالخبرة الحسية والتجربة، من أمثال بيكون ولوك وهيوم الذين اتخذوالمنهج التجريبى أداة للتفكير السليم .ولكن تجريبية جيمس كما أطلق عليها هو هى تجريبية متطرفة Radical Empiricism أو أصيلة حاولت أن تسد الثغرات التى جاءت فى التجريبية السابقة عليها — على نحو ما سنرى .

هذه الفلسفة التجريبية تريد أولاً وقبل كل شئ أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية التى اشتطت فى التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع .

وهنا يمكن القول أن جيمس يعارض الروح المذهبية التى تريد أن تدخل الكون بأكمله فى " مركب عقلى " معد من ذى قبل ، بهدف تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ

عقلى واحد. إننا نستطيع أن ننسبب إلى جيمس مذهباً عملياً قوامه التغير والصيرورة والتعدد ، ولكن الصورة التى قدمها لنا عن العالم ليست مكتملة تجعل من الكون وحدة تامة يمكن معرفتها بمبدأ واحد . العالم كما يتصوره جيمس هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن أن يجعل منها فلسفة فعلية تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائماً (قارن برجسون ، ألكسندر).

يرفض أيضاً تلك الفلسفات المطلقة التى تقول بالثبات أو الجواهر الثابتة ، لأنه يرى أننا نحيا فى عالم متغير لاسبيل إلى تشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة .

الحقيقة كما يراها جيمس هى فى جوهرها قوة ، نزوع وفعل .

صفوة القول أن فلسفة جيمس هى فلسفة تؤمن بالتجربة والكثرة أو التعدد ، والتغير والصيرورة والزمان .

وإذا كان العالم — كما يراه جيمس — هو مجموعة من الجزئيات فلابد من التعلق بالجزئى ، بدلاً من الإقتصار على النظر إلى الكليات . وهنا نجد ان الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص Concret بدلاً من أن تكتفى بالنظر إلى المجرد Abstract.

الواقع أن الفيلسوف البراجماتى هو ذلك الذى يقترب من الأشياء وينظر إليها عن كثب بدلاً من أن يحلق فى أجواء الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى .

وبهذا المعنى تحاول الفلسفة العملية أن تجزئ الواقع وتحلله بعكس المذاهب المطلقة التى تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة .

تؤكد الفلسفة العملية أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة عن الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى دون أن نحيط علماً بكل ذلك الواقع .

وهنا ترتبط الفلسفة العملية بالمذهب الواقعى الذى يرى أن الأشياء مستقلة عن العقل المدرك ، وأن ثمة واقعاً نستطيع فيه الكثرة والتعدد .

يحاول جيمس أن يضيف النزعة العملية فيقول: "انها عبارة عن الاتجاه الذى يصرف النظر عن الأمور الأولى ، والمبادئ والمقولات ، كى يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار والنتائج والوقائع " (4)

والمنهج العملى فى نظر جيمس ليس بمثابة مذهب محدد ،بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن ان يصلح لفسفات عديدة متباينة . وما نسميه " بالنظرية" فى رأى هذا المنهج إنما هو عبارة عن آداة للبحث لا إجابة حاسمة على المشكلة ، بحيث يمتنع بعدها كل بحث.

الفلسفة ليست حلاً نهائياً لمشكلة الكون الوحيدة الكبيرة — ألا وهى المعنى الأساسى لوجودنا — ويذهب جيمس أيضاً إلى أن المنهج العلمى فى جوهره معارض لنزعات العقلية

، لأنه لايسلم مطلقاً بأن ثمة "حقيقة" فى ذاتها أو أن هناك عقلاً مطلقاً ليس على الواقع سوى أن يخضع لمنطقه .

المنهج العلمى هو عبارة عن صراع عنيف ضد فكرة " الحقيقة " على نحو ما تصورتها الفلسفات المثالية التقليدية .

وإنما الفلسفة مرشد عملى يهدينا إلى حل المشاكل الكبيرة التى تعترض أوجه نشاطنا اليومى .

يعرض وليم جيمس فلسفته العملية بوصفها :

١- منهجاً لحسم الخلافات الفلسفية ،

٢- نظرية فى ماهية الحقيقة أو الصدق .

١) *__الفلسفة العملية كمنهج فلسفى__*:

إن المنهج العملى فى أساسة منهجاً يضع حداً لمناقشات الميتافيزيقية التى قد لاتنتهى بدونه ، هل العالم واحد أم كثير ؟ مادى أم روحى ؟ هل العالم تحكمه الضرورة والحتمية أم الحرية ..... يحاول المنهج العملى فى مثل تلك الحالات أن يفسر كل فكرة بمتابعة نتائجها العملية ، ويبتعد قدر الإمكان عن هذه المجادلات التى تتعلق بوجود الله أو عدم وجوده ، خلود النفس أو فناءها .

منهج جيمس هنا هو المنهج العلمى القائم على التجربة ، الملتحم بالواقع ، البعيد عن التجريد . وفلسفته العملية تتلخص فى إتباع قاعدة نستعين بها على توضيح الأفكار الفلسفية والإحاطة بمضمونها حتى يتيسر لنا بذلك مناقشتها مناقشة مثمرة .

القاعدة الجوهرية فى هذه الطريقة هى أنه ليس ثمة قيمة فكرة من الأفكار إلا إذا تيسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التى نلاحظها .

وجوهر المنهج عند جيمس يتمثل فى تجنب التورط فى حماة الألفاظ وذلك بفحص كل فكرة ، يستوى فى ذلك أبسط التصورات اليومية ، وأعمق الأفكار الفلسفية ، وذلك فى ضوء النتائج التى تتضمنها فى جانب من جوانب الحياة العلمية.

يعد منهج جيمس ثورة على مناهج العقليين والتأمليين ، كما أنه منهج تجريبى — من نوع جديد — إنه يرى أن قيمة النظرية كائنة فى نتائجها وآثارها على الفكر والسلوك .

وإذا كان وليم جيمس يتفق مع "بيرس" حول نظرية المعنى بوصفها المحور الأساسى للفلسفة البراجماتية ، إلا أن جيمس قد أضاف إليها طابعاً خاصاً .كلاهما يتفق حول معنى الفكرة إنما هو النتائج العملية التى تترتب عليها فى خبراتنا ، ويضيف جيمس على ذلك

معنى آخر يخرج بها عن حدودها المألوفة ،لأن جيمس يختلف مع بيرس في مزاج الذي يؤدي إلى الاختلاف في الرأي .

مثلاً يجعل جيمس من الجملة " الله موجود " ذات معنى ، ويشرح ذلك بأن وجود الله يستحيل بالطبع إثباته إذا احتكمنا إلى خبراتنا العملية ، لأننا لانراه ولانسمعه ولا نمسه ، ومع ذلك فهنالك طريق غير مباشر إلى إثبات المعنى لهذه الجملة إذا رجعنا في ذلك لا على النتائج الحسية المباشرة ، بل إلى النتائج العامة التي تحدث في وجهة نظر المؤمن بصدقها. فالذي يؤمن بأن الله موجود يختلف شعوره في حياته عمن لايؤمن بذلك ،فتراه مثلاً متفائلاً قوي الرجاء ، وبالتالي فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن ، على خلاف زميله المنكر ،إذ يغلب أن يكون هذا متشائماً منقبض النفس معدوم الأمل ، وهذا الاختلاف في وجهة النظر كاف وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج .*

هذه هي النظرية التي يعرضها "جيمس" في مقالته المشهورة التي عنوانها " إرادة الاعتقاد " ، وهو يقصد من العنوان نفسه أن الاعتقاد في الحالات التي لاتحسم فيها الشواهد ، أو التي يمتنع فيها القطع بصواب أو خطأ ، إنما يتوقف على إرادة الإنسان المعتقد . فاعتقد — إن شئت — وسيكون لعقيدتك أثرها في حياتك ،

وبالتالي ستكون عقيدة ذات معنى ومغزى بمقياس البراجماتية عند جيمس .

ويطبق جيمس هذه النظرية ، على بعض المشكلات فيقول أن فكرة تدبير الكون فكرة وهمية ، ولكنه يرى أنه إذا كان الاعتقاد في هذه الفكرة يكسبنا ثقة في المستقبل فإن هذه النتائج هي كل دلالته ، وقل مثل هذا بالنسبة لفكرة الخلاص .

فهو لم يقتنع بفكرة الخلاص كما جاءت بها الكنيسة أو الكتب المقدسة، ولكنه يحذر من احتقار أو إنكار هذه الفكرة لما في ذلك من نزعة تشاؤمية .

ولكن جيمس يرى ان الله ليس هو المخلص للناس بعونه ورحمته وإنما يتخلص الإنسان من خطاياه بما يقدم من عمل ، وما يحقق من مثل عليا .

أراد " جيمس " أن يوضح القيمة العملية للخلاص ، في سعى كل إنسان لتحقيق كماله بما أوتي من قدرات، فصور مساهمة الناس مع الله في خلاص العالم :

يقول : أفرض معي ان الله استشارك في خلق العالم قبل خلقه ، وقال لك : سأبدأ في خلق عالم ليس خلاصه أمراً مؤكداً ، ولكن كماله مشروط بشروط وهي أن يقوم كل منكم بأكبر جهد ممكن فيه .إن الامان والسلام غير مضمونين ، وسأجعل الحياة في هذا العالم مخاطرة حقيقية . إنه مشروع إجتماعي فهل تشارك في هذا العمل ؟ اتعتقد أنك ستقبل المشاركة أم

* نعود إلى تفصيل هذه الجزئية لاحقا في علاقة الفرض الديني بالمنفعة

تفضل الحياة الناعسة ؟ لوكنت رجلاً صحيح العقل فلن تفضل النوم ، بل ستوافق على استكمال هذا الكون الناقص .(6)

ومعنى هذا أن الاعتقاد يكون صحيح طالما سيعود بفائدة أو نفع على حياتنا .

وهذا ينقلنا إلى نظرية " جيمس " فى الحق أو الصدق .

لقد قال جيمس بنظرية جديدة فى الصدق ينكر فيها نظرية المطابقة والاتساق التقليدين ، وينكر أية معارف نظرية أو قبلية أو ضرورية ثابتة ، ويرى أن المعارف مكتسبة وتجريبية وجزئية . والمعرفة ليست غاية وإنما هى وسيلة لتحقيق اغراض الإنسان النظرية منها والعملية .

أراد جيمس بفلسفته العملية أن يقف موقفاً وسطاً بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى .راى فيهما خيراً كثيراً ، ولكن كل منهما يهمل جانباً معنياً من جوانب الطبيعة البشرية — لاحظ أن المذهب التجريبى شديد الخلاص للوقائع الجزئية والأشياء المحسوسة ، شديد الاهتمام بالمشاهدات والتجارب وهذا فضله الكبير ، لكنه يهمل القيم الخلقية والدينية فى الإنسان . الإنسان له مطالب وحاجات ورغبات طبيعية تتطلب الإيمان. وحاجته إلى الحرية والأمل و الرضا والتفاؤل ، ورغبته فى تحقيق الخير والسعادة .

– كما لاحظ جيمس أن المذهب العقلى يعنى بهذه الحاجات الروحية للإنسان ، لكنه لايجعل الوقائع التجريبية موضوع بحثه ولايوليها قدرها من الإهتمام .

– رأى جيمس ان هذين الإتجاهين يوقعان الفيلسوف فى مأزق أيهما يختار ، وهو لايستطيع تفاديهما معاً أو الجمع بينهما ومن هنا شعر جيمس بحاجته إلى إتخاذ موقف وسط بين هذين الاتجاهين ، موقف يحقق الإخلاص للواقع والتجربة ، ويعطيه الإيمان بالقيم الروحية فى نفس الوقت ، فنادى بالاتجاه العملى الذى يفى بالمطلبين معاً. (6)

<u>نظرية جيمس فى الحقيقة أو الصدق</u>:

– " يعنى الصدق مطابقة الافكار للواقع ، أما الكذب فهو عدم المطابقة " .

أما المذهب العملى فاللصدق معنى آخر يفوق هذا : " افرض أن فكرة ما أو اعتقاد ماصادق ، فما الاختلاف المحسوس الذى يتركه صدق هذه الفكرة أو هذا المعتقد فى الحياة الراهنة لإنسان ما ، كيف تحقق هذا الصدق ؟ باختصار : ما القيمة الفورية التعاملية للصدق بألفاظ تجريبية ؟

إذا كان المذهب المثالى معيار الصدق فيه هو الاتساق بين الأفكار بمعنى أن الأفكار تكون متسقة وفق القوانين العقلية وقوانين خارجية مثل الله فى الفلسفات الدينية ، المُثل عند افلاطون ، المطلق عند هيجل. أى أن الأفكار تكون فى إتساق مع المرجعية .

أما الحقيقة أو الصدق التجريبى ، فهو تطابق الفكر مع الواقع عن طريق قوانين تداعى الافكار وترابطها.

أما وليم جيمس فيضيف إلى هذا الصدق التجريبي كلمة النتائج . الحقيقة فرض ناجح لابد من التحقق من صحته ولابد أن يأتى لى بنتائج تمثل وجه المنفعة من الفرض ، ويكون النفع هنا هو بعينه صدق الفرد ، ومن هنا نقول أن جيمس فاق المذهب التجريبي الحسى .لأن التجريبيين يقفوا عند حد التطابق ، بينما يهتم جيمس بالإضافة إلى هذا بالنتائج . الحقيقة إذن ضرب من التحقق كما هو الحال فى العلوم مثلاً . والواقع أن كل الحقائق العلمية إن هى إلامجرد فروض نتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة لسائر تصوراتنا ومفهوماتنا ، فإنه لابد من أن نخضعها لحكم التجربة حتى نتحقق من صحتها علمياً .

فإذا ما طبقنا هذا المنهج على المعانى والتصورات والأفكار كان فى إستطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة .

ولكن من ناحية أخرى يرى جيمس أنه لايمكن التحقق عملياً من جميع الأفكار . وهنا نقول أنه يمكن التحقق بطريق غير مباشر ، فنحن نسلم بصدق قضية أو معتقد طالما لم نجد هناك قضية أو معتقد أخر يناقضه.

الصدق مرادف للمنفعة :

يعارض وليم جيمس بنظريته فى الصدق ما يراه المذهب العقلى . يرى العقليون أن الصدق غاية معرفتنا، وأنه ليس من صنع إنسان بل هو شئ مجرد مستقل عن التجربة الحسية ، وهو أزلى فى وجوده سابق علينا و ما علينا إلا أن نسعى إلى معرفته .

يهاجم جيمس هذا التصور العقلى للصدق ، ويرى أن الصدق ليس غاية وإنما هو وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية – أى اغراضنا النظرية ومنافعنا فى شئون الحياة ، (ما يحقق أغراضنا فهو صادق ، وما لايحققها فهو كاذب ، أسمى الفكرة صادقة حين أبدأ بتحقيقها تحقيقاً تجريبياً، فإذا ما انتهيت من التحقيق وتأكدت من سلامة الفكرة قلت إنها نافعة .إن تصدق أعلى مراحل التحقيق ، والفائدة اعلى مراحل الصدق)

ويرى جيمس ان الوقائع المادية والعلاقات بينها ليست صادقة ولاكاذبة وإنما هى أشياء موجودة فحسب، ونحن الذين نحكم عليها .إننا نضيف أحكامنا إلى العالم . العالم موضوعات صماء ونحن الذين نضع المحمولات بما يلائم اغراض الحياة .[7]

وهكذا لم يفهم جيمس المطابقة كما أرادها أتباع نظرية المطابقة التقليدية ، أى إيجاد نسخة شبيهة بالواقع وإنما أراد بها معنى جديداً

الفكرة تكون صادقة حين تؤدى وظيفتها ، ووظيفة الفكرة الصادقة أنها تعمل بنجاح ، ويقال أحياناً أن لها قيمة فورية Cash-Value ، كذلك صدق الفكرة يحقق الرضا والقبول للإنسان، ويتم هذا إذا ما وصلنا إلى المدرك الجزئ المحدود .

الحقيقة إذن لها طابع ذرائعى (وسائلى) Instrumental على حد تعبير ديوى (ثالث فلاسفة المذهب العملى) لأن وظيفة الحقيقة تنحصر فى الربط بين أجزاء تجربتنا ربطاً عملياً مرضياً ناجحاً ." صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل وعلى أداء وظيفة "

ويذهب جيمس إلى إننا لن نستطيع مطلقاً أن نتجاوز نطاق التجربة ، فليس هناك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة أو عن " شئ فى ذاته " يكون نطاق كل منهما فيما وراء الظاهرة . وهكذا يستبدل جيمس بتلك الحقيقة المطلقة حقائق متغيرة نتحقق من صحتها عن طريق التجربة ، ونثبت صحتها بالرجوع إلى نتائجها العملية .

ومادامت الحقيقة هى التحقق ، فإن الأفكار الحقيقية إنما هى عبارة عن أفكار موجهة أو فروض ناجحة أو عمليات مثمرة .

والتحقق — كما أوضحنا — إما أن يكون مباشراً ، وإما أن يكون غير مباشر (ممكن) Verifiability مثال : تظل معتقداتنا سارية المفعول طالما ظل الناس يتقبلونها دون توجس ، مثلها فى ذلك كمثل أوراق النقد تظل صالحة ومحتفظة بقيمتها حتى يبطل استعمالها.

طبقاً لهذا يستخدم جيمس كلمة نتائج بمعنين مختلفين .

١- المعنى الأول :فهو ذلك الذى يقرر أن معنى أى قضية هو عبارة عن تحققها المباشر أو نتائجها المباشرة التى يمكننا أن نتحقق منها عن طريق التجربة .

وهذا هو ما عناه بيرس فى الأصل بنظريته فى المعنى . " حيث لايوجد نتائج مثمرة فليس ثمة معنى" وهنا تجد ان المنهج العملى بهذا المعنى وثيق الصلة بفلسفة الذرائع ، وببعض الفلسفات الوضعية المعاصرة .

ولو اخذنا بوجهة النظر هذه (مايعرف بأصحاب المزاج الخشن) لكان علينا أن نسلم بأنه ليس ثمة موضوع لإثارة الكثير من المشاكل الميتافيزيقية (كمشكلة الله ، خلود النفس وما إلى ذلك)

فلو قلنا أن الله موجود أو انه غير موجود ، لن يكن باستطاعتنا تجريبياً أن نتحقق من وجود الفارق بين معنى هاتين القضيتين .

٢- المعنى الثانى لكلمة نتائج ، فيقصد به النتائج غير المباشرة التى تترتب على الاعتقاد أو الإيمان بفكرة أوالتمسك بعقيدة . وفى هذه الحالة ليس للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها تجريبياً ، ولكن الإيمان بتلك القضية له نتائج عملية

مرضية ، وبهذا المعنى يمكننا أن تنظر إلى الإيمان بالله على أنه ينطوى على معنى ، لأنه يحدث بالفعل اختلافاً كبيراً فى حياة المؤمن .

والنتائج هنا وليدة الاعتقاد ولايمكن التحقق منها تجريبياً

وهكذا لم يقتصر جيمس على فهم كلمة نتائج بالمعنى المباشر كما هى عند بيرس ، بل وسع من معناها فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية .

فلسفة التعدد عند جيمس:

يرى جيمس أن المذاهب كلها ، على ما بينها من خلاف تلتقى عند امر واحد لاخلاف بصدده ، فهى تعتبر الواقع معقداً أشد ما يكون التعقيد، وعلى الرغم من ذلك فهو يصدر عن مصدر واحد ، هذا المصدر الواحد نشأت عنه جميع الظواهر بمقتضى ضرورة مطلقة ، لامفر منها ــ هذه المذاهب جميعاً ــ مثل وحدة الوجود عند اسبينوزا ، الجوهر أو الموناد عند ليبنتز ، المطلق عند هيجل ، الطاقة عند سبنسر، هذه المذاهب كلها يرفضها جيمس لأن شعارها الحتمية والوحدة والضرورة والإيمان بمبدأ واحد ثابت، نشأت عنه جميع الموجودات والظواهر بمقتضى ضرورة مطلقة لامفر منها ، مع أن العالم ليس كذلك ،إنه عالم التطور والخلق المستمر ، عالم التغير الذى لا يكف لحظة ، عالم الإبداع (قارن هنا ألكسندر ، برجسون) .

هذه التصورات وما على غرارها ليس لها فى نظر "جيمس" إلا نتيجة واحدة محتومة هى شل إرادة الإنسان وتعطيل همته.[9]

انكر جيمس الواحدية المطلقة ، ولكنه أيضاً أنكر التعددية المطلقة ، وذلك بناءً على تحليله الذى وجد أن التجربة لاتؤيد أى الاتجاهين .

العالم واحد حيث نجرب إرتباط الأجزاء بعضها إلى جانب بعض ، وهو متعدد حيث لانجد ارتباطاً.

صم جيمس أذنيه إلا عند نداء التجربة ، وأعرض عن البحث فى التأمل النظرى أو الأصول والمبادئ الاولى ، واكتفى بالتمسك بآثار النتائج .

ليس العالم واحداً وحدة مطلقة ، وليس أيضاً متعدداً تعدد مطلق .[10]

نظر إلى الكون نظرة تجريبية فلم يلحظ الوحدة المطلقة ، كما لم يلحظ التعدد المطلق. يرى جيمس أن الاعتقاد بالواحدية يوقعنا فى مآزق عسيرة الحل ، فهو لايفسر لنا مشكلة الخطأ فى المعرفة ، ولا النقص فى الطبيعة ، ولا الشر فى الأخلاق ، وذلك على أساس أن المذهب الواحدى يصور الكون على أنه كامل كمالاً مطلقاً، خير تماماً ، صادق كله ، كل شئ فيه كامل الصنع ولايطرأ عليه جديد، ولكن التجربة لاتؤيد ذلك، لأننا نرى أشياء تزول ويحل محلها أشياء أخرى .،

ثم أن هذا العالم الضرورى الكامل الصادق عالم جبرى لامجال فيه لحرية الإرادة أو للاختيار ، فكل شئ فيه قد تم منذ البدء، والقوانين صارمة ولامعنى للإمكان .

ورغم هذا فإن جيمس لم يقر أن الواحدية كاذبة تماماً وأن التعدد هو الصادق ، وإنما قال فقط أن التعدد فرض نافع وملائم .

وعلى هذا فالمذهب العملى حين يعالج مشكلة الوحدة والكثرة يضع نفسه بوضوح إلى الجانب التعددى[11].

يرتبط بنظرة جيمس التعددية إلى العالم مشكلتين على درجة من الأهمية هما : الحرية ،الشر.

أ) الحرية :

يتصور جيمس العالم على أنه واقعة مرنة لاتكف عن التغير والتشكل والتجدد، بحيث أن الحرية نفسها لتبدو هنا بمثابة صورة من صورة الجدة أو الاصالة التى تميز ذلك العالم المتكثر .

القول بالتعدد يستلزم بالضرورة الأخذ بفكرة انعدام الحتمية **Indeterminisme**.

الحرية عند جيمس هى اختيار بين ممكنات ، والعالم الذى يتصوره جيمس هو عالم لم يكتمل بعد ،بل ملئ بالممكنات .

يقول جيمس : "إن اللاحتمية هى الوسيلة الوحيدة لتحطيم هذا الكون إلى أجزاء خيرة وأجزاء شريرة ، تمهيداً لمناصرة الاولى ضد الثانية "

وهذا يدل على أن مذهب جيمس فى الحرية وثيق الصلة بنزعته الأخلاقية ورغبته فى جعل العالم أفضل مما هو عليه (الدعوة إلى التحسن).

الإمكان شرط للحرية والجدة التى هى الدعامة لكل أخلاق. هذه الأخلاق التى تتطور وتتغير انطلاقاً من ارتباطها بالواقع المتغير . ويترتب على هذا مايتعلق بمشكلة ونظرة جيمس إليه ، فهو يقرر أن مشكلة الشر ليست مشكلة نظرية تحل بان نقول أن الشر نقص أو لاوجود ،بل هى مشكلة عملية لاسبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من اجل التحقق أنه باستطاعتنا بالفعل جعل العالم خيراً. يقول جيمس إن العالم خير ،لأنه ليس إلا مانجعل منه ،وإنا لجاعلون منه شيئاً خيراً " [12]

فالعالم ليس شراً محضاً (كما يزعم انصار التشاؤم) ولاخيراً على الأطلاق (كما يزعم أنصار التفاؤل) ولكنه حقيقة مرنة قابلة للتحسن . علينا أن نستخلص منه خير ما فيه . والتحسن الذى يدعو إليه جيمس لايعنى استئصال كافة الشرور من العالم ، ولكنه قهر الشر ومحاولة التغلب عليه .

ومن هنا فالتفاؤل الذى يدعو إليه إنما هو تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن .

يقول جيمس" إن العالم بمافيه من شر يخيب ظنوننا وتتحطم على صخرته أمانينا ، فواجبنا إذن أن نعمد إلى الاصلاح والتقويم من أجل حياة سعيدة مزدهرة . ومن الواضح أنه لو كان الماضى والحاضر يرضياننا كل الرضا ما رغبنا فى مستقبل يختلف عنهما ، ومن المؤكد اننا نستشعر حاجتنا إلى التعديل والإصلاح وذلك ببذل الجهد من أجل حياة أفضل . والتجربة تظهر لنا أن على الإنسان أن يجاهد ليفرض مثله العليا على هذا العالم ، وفى وسعه أن يختار فيؤثر الخير على الشر.[١٣]

المشكلة الدينية عند وليم جيمس :

يختلف مفهوم الدين عند جيمس عن الدين المنزل من ناحية، وعن الاديان الطبيعية ووحدة الوجود من ناحية اخرى . الله عند جيمس ليس منفصلاً عن الوجود كما هو الحال فى الديانات التقليدية ، أى بالمعنى الخالق ، ولا هو حال فى الوجود كله كما تصور أصحاب مذهب وحدة الوجود ، ولكنه إله بينه وبين سائر العقول الفردية قسط مشترك " لكنه فى الوقت نفسه يتميز بفردية مستقلة كما يتميز كل فرد من الأفراد بفرديته المستقلة. فالصورة كما يتخيلها جيمس هى أقرب إلى سلم متدرج من عقول : عقل أكبر من عقل لأنه يدرك إدراكاته ثم يزيد عليها ، ثم عقل ثالث أكبر ، وهكذا صعوداً دون أن يتحتم أن يكون هنالك عقل مطلق يسع كل شئ ، فالعقل الاعلى فيه كل مافى الأدنى مع الاحتمال دائماً بأن يكون هناك ماهو اعلى .

ولعل ماحدا بوليم جيمس إلى مثل هذه الفكرة التى تجعل العقول متصاعدة دون ان تضيع فى ذلك شخصية العقل الفردى ،هو أنه أراد أن يحتفظ لكل فرد إنسانى بإرادته المستقلة لتقع عليه مسئوليته الخلقية.

وهنا نجد حل جديد لمشكلة الشر .حيث لايكون الله مسئولاً عن الشر لأنه مستقل عن الكائنات ، وإنما الشر أمر واقعى علينا أن نعمل على قهره .

ويرى جيمس أن الدين مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالمنفعة من ناحية ، وبالأخلاق من ناحية اخرى .

يقول جيمس " يجب أن ننظر إلى الدين لامن حيث نشاته وأصله ،وإنما من حيث نتائجه وما يجلبه للإنسان من سعادة وما يشعه فى جوانب النفس المؤمنة من إشراق يدفع صاحبها إلى العمل .

ليس المهم أن تعرف من أين استقيت الفروض التى تاخذ بها ،بل المهم ان تعرف إذا كانت فروضاً ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج مرضية .[١٤]

وعلى هذا فإن المذهب العملى عند جيمس يدرس الدين من وجهة نظر الحاجات الإنسانية نفسها ، ولايعنى بالبحث عن أدلة وجود الله . ليس العبرة بالطقوس والفرائض ، بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة .(15)

وعلى ذلك فإن وجود الله عند جيمس لايقوم على أدلة عقلية أو معرفة موضوعية ،بل هو وليد اعتقاد دينى قائم على " التجربة الدينية " بكل مافيها من شعور وعاطفة ووجدان. ويرى جيمس ان الفلسفات التى تدعم الدين تدعيماً ذهنياً ، وتبرهن عليه بالعقل إنما تفشل فى إقرار العقيدة .لذلك رفض جيمس الدليل العقلى على وجود الله ،وأكد ان الله ضرورة من ضرورات الحياة .

الإيمان عند جيمس مصدره إرضاء لحاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية .

الدين عند وليم جيمس امر شخصى :

أدى مذهب جيمس التفاؤلى إلى الإيمان بوجود إله يرى أنه المنقذ أو المخلص للإنسان من آلامه فى هذا العالم، ولكن مع هذا نجد أن الإله ليس إله الأديان المنزلة لأن الدين نابع من تجربة الإنسان ،فهو أمر يخص الأفراد من خلال تجاربهم المختلفة ."إن مايظهرنا عليه الدين إنما هو فى نهاية الأمر مجرد مستخلصة من التجربة.

يقول فى موضع أخر :

سأتجاهل الدين السماوى تماماً ، ولن أعنى كثيراً باللاهوت ولا بالأفكار حول الآلهة ذاتها ، وسأقتصر فى حديثى عن الديانة الشخصية (16)

ومن ناحية أخرى يرى جيمس أن هذا الدين النفعى الإنسانى يتفق مع ما تنادى به الاخلاق ، وهو الوصول إلى الكمال والتغلب على الشر الموجود فى العالم ، والوصول إلى سعادة الفرد والمجتمع .

ويقرر جيمس أن الشعور الدينى هو عبارة عن شعور بالانسجام الباطن العميق ،شعور بالسلام والراحة والاغتباط ، شعور بأن كل شئ يسير على مايرام فى داخلنا ، وفى العالم الخارجى .

والتجربة الدينية مهما تعددت صورها لابد أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك بطريقة لاشعورية فى موجود أعظم هو الله او المبدأ الإلهى . وليس هذا الشعور بمثابة وهم خادع لاأساس له ،بل إن التجربة لتدلنا على ان فى تنفس من التيارات الروحية الخفية ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسية السطحية .

والإنسان المتدين يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذى يتعلق به هى مصدر قوته وطاقته ورجائه فى الحياة ، وهو لهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وغبطة روحية.

يحقق لصاحبه السعادة والتفاؤل والامل فى حياته . ولايهم بعد ذلك إن كان أساس الدين يدعمه العقل ام لا ، ولكنه فى النهاية يريد عالماً يتحقق فيه التفاؤل والأمل، وقد وجد هذا العالم عن طريق الإيمان بالدين . ومايقوله جيمس هنا على سبيل الفرض . فهو يعلن أن الإيمان بالدين أمر شخصى قد ينفع أو لاينفع . اعتقد على مسئوليتك الخاصة ،فإن وجدت نتائجه ملائمة لحياة خلقية ناجحة كان الدين حقيقة صحيحة .[17]

وكما رفض جيمس الأدلة العقلية على وجود الله رفض أيضاً البرهنة على صفاته ،إذ لاقيمة لها ولاأثر على السلوك الإنسانى ، ولكنه اكتفى من صفات الله بتلك التى تحمل قيمة فورية فى تطوير حياة الإنسان. فيقول عن الوحدانية والعقل الخالص .

سواء اعتقدنا بهاتين الصفتين أم لم نعتقد بهما فإن ذلك لا يغير شيئاً فى سلوكنا ، أما الصفات التى يؤثر الإيمان بها تأثيراً مباشراً على السلوك وتظهر فائدته الفورية فى حياة الفرد والجماعة كصفة القداسة مثلاً أو العلم أو حب الله لعباده ، وما إلى ذلك ممايكون له أثر على السلوك .[١٨]

إذن مبادئ البراجماتية تقتضى أن يكون فرض وجود إله فرضاً حقيقياً إذا كان هذا الفرض نافع وملائم، بمعنى انه يبعث السلوى والسكينة فى النفس البشرية .

وأخيراً يرى جيمس أن صفات الله ليست كما هى فى الأديان أنه لامتناه وقادر على كل شئ ، بل هو شخصية متناهية توجد فى الزمان ، ومعنى هذا انه لايحيط بكل شئ أو يعرف كل شئ . ولايتصور جيمس الإله خارج عن العالم او متعال عليه ، بل يتصوره على أنه جزء من الكون. أو يتحدث عنه أحياناً على أنه الحقيقة المثالية الباطنة فى صميم الأشياء .

باختصار الله ليس لامتناه ، أو قادر على كل شئ .

ولايقتصر جيمس على القول بأن الله يعيننا ويشد من ازرنا ، بل يذهب أيضاً إلى أن الله فى حاجة إلينا كما نحن فى حاجة إليه .

وإذا كان الله متناهياً . كما تصور جيمس . فهل هو إله مفرد أم أنه يوجد أكثر من إله .

يرد جيمس فيقول أن فرض الشرك أو التعدد ليس أقل إحتمالاً من فرض التوحيد . فلماذا لانقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون؟

مناقشة وتقييم :

نقد نظرية الصدق :

وجهت بعض الاعتراضات على نظرية الصدق دونها جيمس فى كتابه معنى الصدق The meaning of truth فى اعتراضين :

١) إتهام جيمس بالذاتية والبعد عن الموضوعية .

٢)تجاهله للفلسفة النظرية وتوجيه اهتمامه إلى السلوك والحياة .

١) اتهم جيمس بالذاتية لقوله أن الرضا عن الفكرة والاقتناع بها هما اللذان يحددان صدقها ، والرضا والاقتناع حالتات ذاتيتان ، وإذن فالصدق سينبع من الذات وستصبح العقائد الصادقة تأثراً وجدانياً ، ويرد جيمس على هذا الاعتراض بقوله أن الذين اتهمونى بالذاتية قد أساءوا فهم مذهبى ، حيث يرى جيمس" أن الفكرة تكون صادقة لو قادتك إلى إحساس جزئى محدد ، فإذا وصلت إلى هذا تستطيع أن تشعر برضائك عن الفكرة وقبولك لها واقتناعك بها .

إذن الرضا والقبول لايأتيان بغير الوصول إلى أساس حسى موضوعى، كما أن الرضا والقبول مشروطان بمطابقة الفكرة للواقع الخارجى مباشرة .

٢) أما الاعتراض الثانى : وهو أن نظريته تجاهلت مشاكل الفلسفة النظرية ، فيرد جيمس على هذا بأنه لم ينكر الفكر النظرى وإنما أنكر الفكر التأملى ، وهناك فارق بينهما. وقد رأى أن الفكر التأملى ناقص عديم الجدوى .

ومن ناحية اخرى لانستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تطبق نظرية جيمس فى الصدق على الحقائق العلمية ، وإذا صح أن الحقائق العلمية هى حقائق غير شخصية لاتقيم للأهواء الخاصة أى وزن ولاتأبه أو تهتم بالرغبات الشخصية .

فالحقيقة لاتكون ممكنة إلا إذا نظر إليها على أنها غاية فى ذاتها، أما حينما تعد الحقيقة مجرد وسيلة أو واسطة فلن يكون موضع للحديث عنها .

وحتى إذا سلمنا بهذا فإننا سنجد ان الحقيقة سوف تستحيل إلى مجموعة من الحقائق الخاصة ، وهنا كيف ستأتلف هذه الحقائق فيما بينها ولايحدث صراع فى داخلها .

أين المعيار للفصل بين هذه الخلافات؟

هنا قد يكون فى استطاعة المذهب العملى أن يرد على هذا النقد فيقول : أن الحقيقة يجب أن تكون متلائمة مع غيرها مع من الحقائق ، كما يجب أن تكون متوافقة مع معتقدات غيرنا من البشر . فالمذهب العملى ليس مذهباً فردياً بل هو ينزع إلى أن يصبح مذهباً إجتماعياً .

مايؤخذ على هذه النظرية هو ان جيمس قد أخطأ حينما رأى الحقيقة يمكن أن تصبح وسيلة لتحقيق أغراضنا الشخصية ، ذلك أن الشئ الجوهرى فى فكرة الحقيقة إنما ينحصر فى وصول الإنسان إلى شئ يعلو كل آرائه الخاصة ويعلو على كل ميوله ورغباته .الحق إذا أريد له أن يكون حقاً كان من الضرورى أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن قبولنا الخاص ورضائنا الشخصى.

ذلك أن تأثير الأفكار شئ وصحتها أو صدقها شئ آخر .

وفيما يتعلق بالدين : فإن جيمس قد أخطأ حينما نسب إلى الاعتقاد طابعاً ذاتياً محضاً ، فالاعتقاد يفترض فيه أنه واقعى ، موضوعى ، مستقل .

الدين فى صميمه هو اتجاه الذهن إلى أكثر الأشياء موضوعية وواقعية . إن الله لن يكون شيئاً على الأطلاق ،إن لم يكن هو ذلك المبدأ الأسمى الذى نستند إليه ونعتمد عليه . أما إذا تصورنا الله على أنه من خلقنا فلن تكون له أية أهمية عملية على الأطلاق .

وإذا ما نظرنا إلى مذهب جيمس فى الدين ، فإننا نلاحظ أنه يجعل من " الشعور" أو " العاطفة " روح الدين ،كأن الروح الدينية هى مجرد نزعة وجدانية فحسب .

ولكن من الواجب أن نلاحظ أن المعتقدات والطقوس والفرائض هى من الدين بمثابة الجسد من الروح.

وفضلاً عن ذلك فإن جيمس يجعل من الدين تجربة حية. ولكن هل الدين هو مجرد عامل ذاتى تنحصر مهمته فى إمدادنا بمجموعة من المشاعر والوجدانات؟

يبدو أن نظرية جيمس فى الدين قد استبعدت نهائياً فكرة " الموضوعية " من مجال الإيمان ؛ أى لابد من تكملة الإيمان الدينى بطابع موضوعى يجعل منه معرفة موضوعية ، إلى جانب كونه شعوراً ذاتياً وحياة شخصية .

من ناحية اخرى لابد ان نسلم أن من مزايا هذا المذهب أنه قد عمل على تقويض تلك المذاهب المثالية المطلقة التى أرادت ان تخضع الواقع بخصبه وثرائه لطائفة من المبادئ العقلية الجامدة . فمن أفضال المذهب العملى أنه قد أظهرنا بوضوح على الطابع الإنسانى للحقيقة ، فبين لنا بذلك أنه ليس ثمة وقائع مطلقة تامة الصنع منذ الأزل ، بل هناك وقائع مرنة يساهم الفكر البشرى فى استحداثها . ليس من شك فى أن وضع الحقيقة على هذا النحو من شأنه أن يحيلها إلى دوامة الحياة نفسها وأن يدخلها فى صميم تيار التقدم ، وبذلك تصبح الحقيقة أكثر حركة وخصباً وأشد مرونة .

ولاشك أن الفلسفة البراجماتية كما رآها جيمس هى دعوة إلى بذل المجهود الفردى فى البناء المطرد لعالم أعظم أفضل . فبرغم كل العقبات عليك أن تجعل من حياتك مغامرة روحية ومادية من أجل العمل.

هكذا لم يكن جيمس فيلسوف أفكار فقط ،وإنما كان فيلسوف أعمال كذلك ، ساهم بجهوده فى حركات كثيرة تستهدف إصلاح الأحوال السياسية والإجتماعية والاقتصادية ، فلم يكن يعمل من أجل أهداف مجردة ، وإنما من أجل البشر . كانت دعوته إلى مواجهة الأخطار من أجل الإصلاح شرارة أشعلت فى الأخرين نار الجرأة لمواصلة المسيرة ، ويحسب لجيمس فخراً أن يكون قد رسم بطابعه بداية الفكر الغربى فى القرن العشرين .

جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢):

هو ثالث فلاسفة الفكر البراجماتى ، وقد كان له أثره الواضح فى بيان معالم هذا الاتجاه . وإذا كان لجون ديوى مركز كبير فى تاريخ الفكر المعاصر ، فما ذلك لمجرد كونه علماً من اعلام الفلسفة الأمريكية فى القرن العشرين فحسب ، بل لأنه قد وسع من نطاق " الفلسفة البراجماتية" وامتد بها إلى دوائر أخرى تتجاوز كل من "بيرس" و"جيمس" .فهؤلاء الثلاثة قد ذهبوا جميعاً مذهباً واحداً من حيث الأصول ،إلا أن كل منهم قد تشعب به فى اتجاه يميزه عن الآخر . والصفة المميزة لـ"ديوى" هى محاولته استخدام منهج العلوم فى التفكير فى القيم — الأخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها — تفكيراً قد ينتهى إلى تغيرها تغييراً يناسب ظروف الحياة الحاضرة ، أو بعبارة أخرى ، هى اتخاذه من الفكر "ذريعة" Instrument* للعمل على نحو يحقق للإنسان ما يبتغيه فى مجتمع صناعى ديمقراطى كالمجتمع الذى تعيش فيه الولايات المتحدة فى عصرها الراهن.

حياته وتطوره الروحى (١٩)

ولد جون ديوى بمدينة برلنجتون Burlington فى العشرين من شهر أكتوبر عام ١٨٥٩، ومات عام ١٩٥١ وكان فى ذلك الوقت رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة شيكاغو .
ولم يكن "ديوى" براجماتياً منذ أول نشأته ،بل تأثر فى أولى مراحله بالفلسفة الهيجلية ، حيث تتلمذ على يد جورج س . موريس " الذى كان أول من لقنه أصول هذه الفلسفة ، وقد اعترف "ديوى" فيما بعد بأن فلسفة هيجل قد خلقت أثراً عميقاً فى كل تفكيره . ولكنه تخلى — رغم هذا — عن هذا الاتجاه ، وبدأ فى ضع الأساس لوجهة نظره التى التزمها منذعام ١٩٠٤ ، وهى التى أطلق عليها اسم المذهب الذرائعى ، وهو مذهب شديد الشبه بما كان يدعو إليه " وليم جيمس" فى ذلك الوقت باسم "البراجماتية".

عرف ديوى وليم جيمس من خلال كتابه الشهير " مبادئ علم النفس" (الذى ظهر ١٨٩٠).

---

* للبراجماتية عند "ديوى" اسم خاص هو " مذهب الذرائع " Instrumentalism

كان ديوى يشعر دائماً بالحاجة إلى تطبيق افكاره ، والتثبت من صحتها فى مجال الخبرة العملية .

بدأ أولاً بعلم النفس ثم انتقل منه إلى مجال التربية يحاول فيه تطبيق نظريته فى الذكاء والنشاط الذهنى على مجال التربية العلمية وقد أفتتح مدرسة أولية (تحت رعاية جامعة شيكاغو التى كان يدرس فيها) عرفت باسم المدرسة التجريبية او مدرسة ديوى فيما بعد . وفى عام ١٩٠٠ صدر له كتاب فى التربية بعنوان " المدرسة والمجتمع " حاول فيه أن يبين أن محور العملية التربوية هو " النشئ أو المتعلم نفسه " لا الموضوع أو المادة العملية ، وربما كان من أهم مؤلفات ديوى كتابه كيف نفكر ١٩١٣، كتابه الديمقراطية والتربية ١٩١٦ثم مؤلفه إعادة بناء الفلسفة ١٩٢٠.

وهذه بعضاً من مؤلفاته ، وله الكثير غيرها كان لها أصداء كبيرة فى عالم الفلسفة ، كما كان له نشاط هام فى مجال الحياة الاجتماعية والسياسية خارج نطاق الجامعة .

وقد قام " ديوى " برحلات كثيرة خارج الولايات المتحدة فزار الصين واليابان وروسيا ، واشترك فى عدة مؤتمرات فلسفية عالمية ، وعاش مايزيد على ثلاثة وتسعين عاماً ، واتجه الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفى نحو إعادة بناء الفلسفة بحيث يتحقق الاتصال بين الأخلاق من جهة والعلم من جهة أخرى .

الطابع العام لفلسفة ديوى: (٢٠)

يتفق "ديوى" مع سائر فلاسفة البراجماتية فى نفوره من التجريدات الميتافيزيقية والتركيبات

اللفظية، وفى تعلقه الشديد بما هو تجريبى عينى Concrete . ولاعجب فى ذلك ، فقد كانت فلسفته ــ كما يصفها ــ تعبيراً عن الصراع الداخلى الذى يسرى فى ثقافة العصر ، فلسفته ليست منعزلة عن تيارات الحياة العملية ، ولكنها فى الحقيقة معبرة عما تنطوى عليه تلك الحياة ، والفلسفة فى كل وقت هى مرآة لروح العصر والمشكلات الموجودة فى هذا العصر . لذلك ففكر ديوى يتجه إلى العمل .

يقول : " كل شئ فى حياة الإنسان قابل للتغير إن دعت الضرورة إلى تغييره ، ولايجوز أن يقف شئ ــ مهما كانت قيمته وقداسته حائلاً فى مجرى الإصلاح الاجتماعى ، وتوفير العيش الرغيد للإنسان العامل، لابد من تغيير قواعد الأخلاق إن اقتضى الإصلاح هذا التغيير ، ولابد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد والتربية وكل شئ مما قد يظن به الدوام لظروف العصر الجديد.

فلسفة جون ديوى إذن فلسفة تدعو إلى تغيير منهج التفكير ، كما أنها فلسفة تدعو إلى تغيير القيم .

وتجريبية جون ديوى تجريبية حركية تتميز بالاستمرار أو الاتصال ، وقد شارك وليم جيمس فى إيمانه بالكثرة والتعدد ولكنه ابتعد عن الثنائية أو المذاهب التى تقيم تعارض بين الروح والمادة ، أو بين عالم القيم وعالم الواقع أو بين المعقول والمحسوس ، الذات والموضوع ، أو بين الفكر والعمل .

فالعقل ليس ملكة منفصلة عن التجربة ، وإنما العقل باطن فى الطبيعة وفى صميم التجربة. وأول ما تعنى به فلسفة ديوى التجريبية هى مشكلات مجتمعه الاجتماعية أو المشكلات التى تواجه المجتمع الامريكى الديمقراطى الحديث . وليس من شك فى أن أول حجر يوضع فى بناء الديمقراطية هو التربية التى تؤدى إلى ذلك ، ومن ثم كانت التربية أحد ميادينه الأساسية .

يقول ديوى : "إن التطبيق العام لمناهج العلم فى كل ميدان ممكن من ميادين البحث هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حل مشكلات الديمقراطية الصناعية "

فلسفة ديوى إذن تحاول تطبيق المنهج العلمى فى كل موضوع تفكر فيه، لافرق فى ذلك بين اقتصاد او تربية أو دين أو اخلاق أو سياسة. فلسفته هى فى حقيقتها " منهج " لايعنيه أن يقدم للناس حقائق بعينها بقدر مايعنيه أن يقدم لهم منهجاً يطبقونه فى كل مجال بحثى .

ويؤكد "ديوى" أن المهمة الاولى التى تقع على عاتق الفيلسوف إنما هى إعادة بناء مستمرة للخبرة البشرية ، والوقوف على القيمة الفعلية أو النتائج التى توصلنا إليها الفلسفة فى مجال خبرة الحياة العادية ، بحيث نعرف إلى أى حد تسهم بالفعل فى تبديد مشكلات حياتنا اليومية ، وإلى أى حد تؤدى إلى إلقاء الضوء على مصاعب وجودنا العملى ، فتجعل من تلك المشكلات أو المصاعب عناصر مترابطة تقبل الحل .

وعلى هذا فإن فلسفة ديوى البراجماتية هى فى جوهرها نظرية فى القيمة . وسلوكنا تجاه الأشياء هو الذى يحدد قيمتها . قيمة الفكرة ليس فى الأشباع الذى تحققه لنا فقط ،وإنما تمتد لتشمل القيمة الوظيفية لهذه الفكرة حين تجئ فتحل الصراع أو الأشكال .

وهنا نجد أن براجماتية "ديوى" أقرب إلى "بيرس" منها إلى "وليم جيمس".

جعل ديوى من الأفكار أدوات أو وسائل لتوجيه السلوك وضبطه بحيث يحقق للإنسان غاياته المنشودة ، فمهما تكن الفكرة فهى تتضمن مشروع للعمل ، خطه لحل إشكال أو مأزق ، وهى هنا اداة للعمل ، وبمقدار نجاح الفكرة تكون صائبة . لهذا فتحقيق الفكرة لايكون فى الخلاء ، وإنما يرتبط بالواقع ، هذا الواقع الذى لانراه ـــ دائماً ـــ متفق مع أهدامنا ، فنلجأ إلى تغييره بما يناسب حاجاتنا. (٢١)

"لاتفكير إذن إلا إذا اعترضت الإنسان مشكلة تتطلب الحل ، بمعنى أنه إذا لم تتعارض حقائق الواقع مع أهدافنا فلا يوجد تفكير ، لأن الفكر ينشأ حينما تصطدم حقائق الواقع مع أهدافنا ، هنا نفكر كيف نغير من هذا الواقع .

ويسوق ديوى لذلك مثلاً مشهوراً فى كتابه " كيف نفكر" "افترض أنى أمشى فى غابة قاصداً إلى غاية معينة ، ثم تعرضنى قناة . هنا أقول : إذا كان عبور القناة ممكناً بقفزة واحدة فلا تفكير لأنه لامشكلة.اما إذا كانت المسافة واسعة هنا يبدا التفكير : كيف أعبر القناة مادامت القفزة الواحدة لاتكفيها ؟ الفكرة إذن تنشا من علاقة وثيقة بموقف معين ، وتكون صائبة حين تحقق الهدف ، ولامعنى للفكرة على أساس عقلى خالص منفصل عن دنيا العمل ، بل نحكم بصدقها بالاحتكام إلى تنفيذها .

يقول ديوى: "ليس صواب الفكرة صفة لاصقة بها بغض النظر عن أثرها فى مجرى السلوك والعمل . والحق هو مايهدينا هداية موفقة .

ومالمنهج العملى سوى الطريقة التى يستخدمها الإنسان فى خروجه من دائرة الفكر المحض إلى دنيا العمل ."[٢٢]

جون ديوى وتغيير القيم :[٢٣]

عرض ديوى لفلسفته الذرائعية فى مجال الأخلاق فى الفصل العاشر من كتابه " البحث عن اليقين" بعنوان " بناء الخير" ، هذا الكتاب عبارة عن محاضرات القاها فى جيفورد عام ١٩٢٩، وفى كتابه بالاشتراك مع جيمس هايد بن تفتس ١٩٣٢. وتقوم فلسفة ديوى الخلقية بوصفها امتداداً لرؤيته البراجماتية على أساس الإيمان بالتغير ، وانه مازال هناك شئ يمكن عمله .

والاخلاق عنده إنسانية ، بمعنى انها تنبع من صميم الحياة التى نعيشها ، وليست أخلاقاً متعالية تفرض على الإنسان فرضاً .

لقد اعترف معظم فلاسفة اليونان ، وكثير من الفلاسفة المحدثين بالقيم المطلقة والأزلية التى توصى بالسلوك الصواب فى كل زمان . وكثيراً ما أكد اللاهوتيون المسيحيون وجود هذه القيم المطلقة ونسبوها إلى عقل الله او إرادته .

ويعترض ديوى بشدة على أى تصور للقيم بطريقة مطلقة ، إذ ان القيم تكون ، وينبغى ان تكون خاضعة للتعديل باستمرار ، وإعادة البناء طبقاً للظروف الإجتماعية والمعرفة العلمية المتزايدة .

والأخلاق عند ديوى ترتبط بالمجتمع ، وبالتالى فهى لاتنبع من الذات أو النفس او الضمير أو العقل كما يرى كانط ، كما ان القيم الخلقية ليست وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما ظن الوضعيون ، ولاهى من وحى السماء كما يقول رجال الدين ...كل هذه المذاهب

فيما يرى ديوى تغض النظر عن حياة الإنسان بتفصيلاتها ، وكأن الإنسان حقيقة مجردة قائمة فى الفراغ وليس متصلاً بأقوى الدوافع مع بيئته وظروفها،

يقول ديوى : كيف تنمو الشجرة إلا باتصالها بتربة الأرض وضوء الشمس ؟ وهذا يؤكد أن الإنسان لايمكن أن يعمل ويسلك فى حياته بمعزل عن الظروف المحيطة به . وفى كتاب ديوى : "إعادة بناء الفلسفة " ، يؤكد لنا أننا يجب أن ننظر إلى الأخلاق — لا بالنظر إلى سلطة عليا ، ولكن من حيث ارتباطها بالمواقف الفعلية الفردية .

كل خير هو خير خاص بموقف معين ، ولابد من العمل على استكشافه فى هذا الموقف المعين ، والحصول عليه على أساس ذلك النقص الذى يراد سده فى هذا الموقف ، والشر الذى يراد علاجه .(٢٤)

وبهذا المعنى ،فالمشكلة الخلقية لاتظهر إلاحين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات ، أى حينما تتعارض قيمة مع قيمة أخرى ، وحين نشعر بهذا التعارض شعوراً يستدعى ضروباً مختلفة من الاهتمام والإيثار ، وصراعاً فى الميول والافعال ، وعندئذ يوجد حقاً " الموقف الاخلاقى " وهذا يستدعى إيثار غاية على أخرى ، وتصبح المشكلة ذات قيمة .

وإذا كانت الاخلاق ليست علماً قائماً بذاته ، بل مرتبطة بسائر العلوم ،فإنه يمكن بحثها علمياً، ويمكن ضبطها كسائر العلوم . ويرى ديوى أن من الممكن تطبيق العلم التجريبى فى مجال الأخلاق.

يقول ديوى: " الحق صفة نصف بها صيرورة وحركة وسيراً وفعلاً، ومعنى هذا ألايكون الحق سابق على الإنسان وخبرته ، ولكنه يأتى من مجموعة مشكلات عملية فى الحياة الإنسانية . وتفترض هذه النظرة عدم الثبات فى القيم والمعايير ، ولهذا فكل فرد مسئول امام المشكلة التى تعترضه ، مسئول عن حلها حلاً موفقاً ، فيكون هذا الحل الموفق هو الصواب .

واعترافنا — على لسان ديوى— بأن الحق هو نجاح التنفيذ إنما يضع على الناس مسئولية ان ينفضوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة فى السياسة والأخلاق ، وأن يخضعوا معتقداتهم للاختبار العملى الذى يجعل النتائج مقياس الحق .(٢٥)

وفى كتابه " ديوى" الاخلاق **Ethics** ربط الأخلاق بالحضارة ، ورأى ان المشكلة الخلقية فى العصر الحاضر إذا شئنا فهمها وحلها فينبغى أن توضع فى إطار الحضارة الراهنة ، وماتقوم عليه من نظم اقتصادية واجتماعية وثقافية.

الإنسان فيما يرى ديوى ليس فرداً منعزلاً ، ولكنه جزء من بيئته الحضارية التى يتأثر بها ، والحضارة الحية هى التى لا تتوقف عن النمو ،لأنها حين تعمد إلى العزلة والجمود تفقد ما فيها من حيوية ، بينما تتقدم الحضارة حين يعمل كل فرد فى المجتمع بحريته مفكراً

متعاوناً مع غيره من الأفراد . وينشأ من احتكاك الفكر بالفكر قوة اجتماعية عظيمة تأخذ بالمجتمع إلى الأمام .(٢٦)

الأخلاق إذن مهمتها أن تتناول الواقع بالتغيير لتسير به نحو قيم خلقها الإنسان لنفسه بوحى من ظروفه. والمعيار الأوحد هنا هو الإنسان وحياته وظروفه ومواقفه ومشكلاته .

ويطالب ديوى بأن يكون " النمو " ، " التحسن" ، إعادة البناء هو الغاية التى ننشدها من الأخلاق . وقد كان لمذهب التطور أثر عظيم على الأخلاق لأن فكرة التطور تتصل بالنمو والتقدم المتصل . والفلسفة التى تأخذ بهذه المعايير تدين فى الوقت نفسه للتفاؤل ، وهذا يفتح المجال للأمل ، ويفتح آفاقاً جديدة ،ويخلق أهدافاً ، ويبعث النشاط فى جهود جديدة.(٢٧)

وطبقاً لهذا يرى ديوى انه ليس هناك فارق بين ما ينبغى أن يكون ، وماهو كائن بالفعل ، لأن الأول يصدر دائماً عن الثانى . فالحاجة أو الرغبة التى تخرج منها أهدافنا وتصدر عنها طاقتنا هى التى تمضى بنا إلى ماوراء كل ما هو قائم بالفعل .

والغايات عند ديوى ماهى إلا أهداف يضعها المرء أمامه ويقوم بالتصويب نحوها ، ولهذا فليس للغايات أو الخيرات وجوداً فى ذاتها ، وإنما توجد حينما يكون هناك ثمة شئ لابد من عمله . والعمل دليل على وجود شئ ناقص لابد من اكتشافه ، والعمل على إصلاحه بهدف الوصول إلى الكمال.

إن ثبات الأهداف التى نسعى إليها يؤدى إلى فقدان الهمة والقعود عن العمل .لذلك الأخلاق ثمرة للعمل والإنسان باعتباره كائن طبيعى كغيره من الكائنات ينمو ويتطور ويتقدم ويتغير.

يقول ديوى:

"من الخطأ أن نلجأإلى الخمول والكسل وننصرف عن العمل والنشاط بدعوى أن الزمن كفيل بإصلاح كل شئ ، بل يجب أن نعمل على تغيير الواقع بقدر ما تسمح به ظروفنا ، والاستفادة من الأخطاء لأنها دروس نتعلم منها كيف نستخدم عقولنا الاستخدام الأفضل (28)

وإذا كانت الأخلاق عند ديوى مرتبطة بالمجتمع والواقع والإنسان، وبالتالى فهى ليست أخلاقاً جامدة ساكنة ، بل تخضع للنمو والتغير والتقدم طبقاً لظروف ومقتضيات الواقع ، فهى أيضاً يمكن تنميتها وتهذيبها عن طريق التربية .

عرض " ديوى" للصلة بين الأخلاق والتربية فى كتابه : الخبرة والتربية ١٩٤٨، المبادئ الأخلاقية فى التربية وقد اوضح هنا ان أساس الفكر التربوى لابد وأن ينبع من المبادئ الأخلاقية فى التربية ، كما أكد أن عملية التربية والعملية الأخلاقية شئ واحد ، وإذا أردنا تحسين الإخلاق علينا أن نعدل النظم الإجتماعية ، وأن نحسن تربية الفرد .

يقول ديوى :" المعلم فى حاجة إلى فهم الراى العام والنظام الإجتماعى ، كما أن الرأى العام فى حاجة إلى فهم طبيعة الخدمة التربوية .وإذا كانت موازين الأخلاق منحطة فذلك ناشئ من نقص التربية التى يتلقاها الفرد فى تفاعله مع بيئته الإجتماعية .(29)

فلسفة الدين :

عرض ديوى لموقفه من الدين فى كتابه " الإيمان المشترك".

والحقيقة ان آرائه الدينية فى جملتها إنما هى امتداد لرؤيته أو عقيدته الفلسفية التى تنبع من صميم الخبرة البشرية ومن واقع الحياة ومشكلاتها .

،انطلاقاً من هذه الرؤية يرفض ديوى شتى المذاهب الدينية التى تؤكد على القيم المطلقة ، وتنسب إليها مصدراً أو سلطة خارج الطبيعة .

ويرى ديوى أن الخدمة التى أداها الدين فى الماضى ، قد تجلت فى إحداث الوحدة ، والإرادة الخيرة، والتعاون فى مجموعات إجتماعية . وللدين مكانة فى المستقبل لو أنه استطاع أن يتعلم التخلى عن صنوف المطلق ،وينسلخ عن العادات والتقاليد ، والحرص على الدنيا ، وربط الرجال والنساء معاً فى صداقة مشتركة ، والعمل من أجل إصلاح الجنس البشرى وتقدمه .

إن مفهوم الله يمكن أن يبقى بناءً على هذه الشروط . فالانتباه سيكون موجهاً نحو حاجات بشرية وطموحات من أجل مجتمع أفضل نعيشه فى هذه الدنيا .

التعاون من أجل تحقيق الحرية والمساواة كما يتعاون العلماء فى المعمل -- هذا التعاون أو الأخاء ، وتبادل الخبرة من أجل أن يعين بعضهم بعضاً ، هذا التعاون هو الدين فى جوهره .

فالإيمان الحق إنما هو إيمان بالكشف عن الحقيقة التى تحل ما يعترض الإنسان من صعاب ، الإيمان الحق بمنهج يساير التفكير ، ويساير الحياة العملية مسايرة تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها لا إيمان بحقيقة ثابتة كمل تكوينها وعرفناها بالوحى معرفة لاتقبل التغير ولا النمو .(30)

" الله " هو هذه العلاقة بين الإنسان ومثله العليا ، يحاول تغيير أوضاع الحياة على مقتضاها . ليس للدين مثل عليا خاصة به ، ولامنهج للتفكير خاص به ، وإنما هو روح تسرى فى مواقف الإنسان كلها تجاه خبراته . هو الروح الذىيصطنعه إذ هو فرد متعاون مع إخوان له فى مجتمع واحد ،يريد أن يبلغ وإياهم هدفاً واحداً .

ليس الدين فى " الكنيسة" ، إنما هو فى مواجهة المشكلات وحلها .(31)

وإذا كان للدين ينابيع حية وجذور ممتدة فى صميم الخبرة البشرية ، فما ذلك إلا لأن الخبرة الدينية متأصلة فى أعماق الحياة المشتركة للجماعة والخبرة المشاعة بين أفراد تلك الجماعة .

الدين والتدين :

كان لابد أن يتعرض ديوى للدين من خلال مذهبه الذى يوصف بأنه " مذهب طبيعى Naturalism" أو اللاأدرية على نحو ما جاءت عند هربرت سبنسر.فلا غرابة أن يهاجمه غلاة المتدينين ، وبخاصة الذين يعتمدون فى مذهبهم الدينى على سلطة الكنيسة .

يفرق ديوى بين الدين والتدين* ، فالدين قوة عليا غير منظورة ، من قبيل الغيب ، وما كان كذلك فلاسبيل لنا إلى معرفته ، وإنما نعرف فقط أشخاصاً متدينين ، لهم تجارب دينية ، ويبدو فى سلوكهم مظاهر خاصة من أداء شعائر وطقوس .اكثر من ذلك ، ليس لنا الحق ان نقول " الدين" فى صيغة المفرد ،لأن الموجود فى الواقع "أديان" كثيرة مختلفة . والتدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للثقافة أو الحضارة .فكل إنسان يولد فى مجتمع له دين وله طقوس دينية ، ولا ينضم الفرد إلى الكنيسة ، ولكنه يولد وينشأ فى جماعة لها وحدتها الإجتماعية ونظامها وتقاليدها ، ويرمز إليها ويحتفل بها فى طقوس وعبادات وعقائد تصدر عن ديانة جماعية .**

وليست هذه الفكرة جديدة ، فهى موجودة فى الإسلام. عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله : " إن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه ". وقد جاء الإسلام يرفض التقليد ويدعو إلى التحرر من العادات الخاطئة ، ويدعو إلى النظر العقلى . وكذلك فعل " ديوى" ، فعنده ان الأديان مثقلة بميراث من الطقوس والعقائد وبخاصة الغيبية، ولكن تقدم العلوم فى العصر الحاضر يهيئ الجو للتحرر من القديم.

وقولنا " الله" إما ان يعنى موجوداً خاصاً ،وإما انه يدل على " وحدة جميع الغايات المثالية التى تثير فينا الرغبة والعمل "[32] فالله يمثل توحيد القيم المثالية . ومن الواضح أن ديوى يرفض قبول فكرة الإله المنفصل عن العالم — إله الأديان — ، ولكنه يقبل فكرة الإله باعتبار أنه المثل العليا الذاتية للخبرة الإنسانية والمستمدة منها، وعنده أن التجربة الدينية حقيقة واقعة ،وإنها تعيد للنفس الأمن والسلام . والتجربة الدينية مستمدة من ثقافة المرء ومن جملة العقائد التى تلقاها .

إن الدين الذى يدعو إليه ديوى لهو دين طبيعى ، دين الإنسانية لادين الكنيسة او المسيحية .

يقول : " لقد كانت المسيحية الأصلية مدمرة فى مزاعمها ، فهى دين يدعو إلى إنكار الذات ، وإنذار الإنسان ، إلى الزهد فى " العالم" ، والتحذير من "الدنيا" . لقد طالبت

---

* Religion and the Religious

** ينبغى ان نلاحظ ان ديوى يتحدث عن الدين المسيحيى بوجه خاص لاعن الأديان بوجه عام .

المسيحية بتغيير القلب مما ادى إلى تغيير ثورى فى العلاقات الإنسانية . ومادام العالم الغربى يزعم اليوم أنه أصبح مسيحياً ، فهو يتقبل نظماً بالية ويباركها"

ان مستقبل الدين مرتبط بإمكان الخبرة الإنسانية والعلاقات البشرية مما يخلق إحساساً هاماً بتضامن المصالح الإنسانية ، ويبعث على العمل حتى يجعل ذلك الإحساس حقيقة.لذلك فإن الاتجاه الدينى الصحيح يجيب أن يهتم بكل مايؤثر أثراً عميقاً فى العمل الإنسانى .

كان ديوى إنسانياً بكل معنى الكلمة ، وفلسفته إنسانية ، ودينية أقرب إلى دين الإنسانية عند أوجست كونت ، الدين المدنى او الطبيعى كما جاء عند جان جاك رسو أو إن جاز التعبير نقول أن الدين عنده هو دين الفلاسفة الذى يختلف تماماً عن الدين المنزل .

ويختم ديوى كتابه "إيمان مشترك" حيث يقول : " نحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق ، وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة .إن الامور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتى تكون حلقة من حلقاتها . ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا ان يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولاً وأعظم إنتشاراً مما تلقيناه

وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الإيمان فى صميم القلوب، الإيمان المشترك لبنى الإنسان ، ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن ، ويتخذ سبيله إلى التحقيق "

إله واحد ، ودين واحد ، وإيمان مشترك ، يتطور مع تطور الحياة "(33)

وهذه الأفكار ليست جديدة علينا فى الشرق ،لأن الإسلام هو دين الإنسانية ، وهو الدين العام الذى يفسح المجال للتطور والنمو ، ويدعو إلى النظر العقلى وإلى التأمل والتفكر وهو يمثل التطور الذى بلغته الاديات السابقة ، ويجمعها فى دين واحد ، كما قال تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " غير أن الإسلام كما انه دين إنسانى ،فهو أولاً دين إلهى سماوى ، ولابد أن يؤمن المتدين به بالغيب.

أما ديوى فالدين عنده إنسانى وليس إلهياً أو مؤلهاً . ويبدو أن هذه النظرة الإنسانية غير التأليهية للدين هى نظرة معظم البراجماتين ، التى ترى فى الدين فرض نافع يحقق الأمن والسلام النفسى أكثر منه إيمان موضوعى بحقيقة مفارقة لاتقبل التغير، وبالتالى فحل المشكلة الدينية يلتمسه ديوى فى المتدين لا فى الدين، فيرد الامر للتجربة الدينية أو الخبرة التى تحقق التعاون والتواصل الإنسانى .

تعقيـــــــب :

إننا لن نستطيع أن نتوقف عند شتى جوانب تفكير ديوى المتعددة ، بما فيها آراءه الهامة فى التربية ونظرياته العميقة فى الديمقراطية ، وتأملاته فى السياسة . ولكن قد نكون قد أعطينا القارئ صورة عامة عن فلسفة ديوى العملية أو الذرائعية كما اطلق هو عليها ، وعلى آرائه فى ربط النظر بالعمل ، توثيق الصلة بين العلم والتطبيق ، وتأكيد تفاعل الكائن مع بيئته .... إلخ ما أوضحناه فى هذا السياق . نقول أن هذه الجوانب المتعددة من تفكير ديوى هى التى تجعل منه فيلسوفاً معاصراً مازالت له قيمته فى عالمنا الفكرى الراهن . ولم تكن نزعة ديوى البراجماتية سوى مجرد تعبير عن جزعه من التجريدات الجوفاء ، وحرصه على البقاء إلى جانب الخبرة الحية الواقعية .

وقد جعل ديوى من الفلسفة كلها نظرية فى " التربية" لأنه فهم التربية على أنها عملية إجتماعية يشارك فيها كل فرد وفقاً لطاقاته وقدراته فى مسئولية العمل على تشكيل أهداف مجتمعه وصياغتها ، وبالتالى فقد جعل ديوى من التربية لفظاً مرادفاً للديمقراطية ، تلك التى تعنى أسلوب من أساليب الحياة أو طريقة صحيحة فى الحياة ، وليست مذهباً معيناً من الأنظمة السياسية فقط. فالتربية والديمقراطية مترادفان لأن كلا منهما تعبر عن ذلك الجانب العملى من جوانب الفلسفة .

كذلك نظرته إلى الأخلاق وارتباطها بالواقع ، ودعوته إلى النمو والتحسن وإعادة البناء ، مما يجعله صاحب منهج مفتوح ، وليس مذهب مغلق ، منهج يفتح الآفاق ويشق الطريق فى عالم التغير . ولكن قد أثارت فلسفة ديوى الكثير من الانتقادات لعل من اهمها تعريفه للقيمة والحقيقة التى تستمدها من نجاح السلوك .

كما ان موقفه من المعتقد الدينى يجعله اقرب إلى الوهم والضلال منه إلى الحقيقة لأنه جعل الاعتقاد بالله مرجعه إلى تقدير أثره فى حياة صاحبه دون اكتراث بحقيقة الإيمان.

وهذه النظرة الذاتية التى لم تقتصر على ديوى فقط ولكن كانت سمة تميز البراجماتية كلها نتيجة تأثرها بالبيئة الأمريكية الصناعية التى وجدت فيها.

هوامش الفصل

1) Blaw,Joseph,Men and movements in American philosophy ,p.229

زكى نجيب محمود ، حياة الفكر فى العالم الجديد صــ ١٤٢

2) Ch.S. Peirce: How to make our ideas clear, in "the popular Sccence, January .1878. vol xii ,p.286
3) W.James: Pragmatisme. 1907.p.43-45.
4) W.James: Pragmatisme.p.54
5) Ibid:p.20
6) Ibid: p.291
7) W.James: Pragmatisme,p.246:254
8) W.James: Pragmatisme ,p.207
9) W.James: Essays in Radical Empiricism ,p.41-43
10) W.James: Pragmatisme,p.161,pluralistic universe ,p.156,310
11) W.James: Pragmatisme,p.148-156
12) R.B,Perry: The Thought and character of W.James,vol I,p.632

نقلاً عن زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة صــ ٤٧-٤٨

راجع هنا : د. محمود زيدان ، وليم جيمس صــ١٣٠ ، وليم جيمس إرادة الاعتقاد صــ٦٣ : ١١٠

١٣) د. محمد فتحى الشينطى : وليم جيمس صــ ١٨٠

١٤) وليم جيمس : إرادة الاعتقاد صــ ٥،٩،٣١

15) W.James: Varities of Religious Experience, p.4
16) Ibid p.20
17) Ibid p.404

١٨)وليم جيمس : الدين والعقل (جـ٢ من إرادة الاعتقاد) ترجمة د. محمود حب الله ص٧:٩

١٩)انظر فى تفصيل هذا : كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة :تأليف وليم كيلى رايت ، جون ديوى . مدخل صــ ٤٨٩:٤٩٤.

٢٠)زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة صــ٦١:٦٥.

21) Dewey .J: Reconstruction in philosophy ,p.159.
22) Ibid p.156
23) Henry stuart ,Dewey's Ethical theory ,p.312-314

أنظر هنا د.سامية عبد الرحمن : القيم الأخلاقية ،دراسة نقدية ط١٩٩٢ ،الفصل الخامس :القيم الأخلاقية فى الفكر المعاصر ،جون ديوى صــ ١١١:١٢٠

24) Dewey .J: Reconstruction in philosophy ,p.278
25) Ibid p.162, Human Nature, p.278

٢٦) أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى صــ ١٣٠،١٤٠.

27) Dewey .J: Reconstruction in philosophy, p138-139
28) Ibid p.140-141
29) Dewey .J: Moral Principles in Education,Introduction, p ix
30) Dewey .J: A comman Faith, p.26
31) Ibid p.51
32) Ibide p.6o
33) Dewey .J: A comman Faith, p.27

الفصل السادس
الفلسفة الوجودية

نقطة البدء فى الفلسفة الوجودية هى " الإنسان " هى فلسفة عن " الذات" أكثر منها فلسفة عن "الموضوع" .

والذات بالمفهوم الوجودى لاتعنى الذات المفكرة — كما هو الحال عند اصحاب الاتجاه المثالى (ديكارت)، ولكن الذات هنا هى الموجود فى نطاق تواجده الكامل ، الذات التى تأخذ المبادرة فى الفعل ، وتكون مركزاً للشعور والوجدان ،

الوجودية فى جوهرها تدعو إلى أن يكون الفرد شخصاً متفرداً متميزاً لامجرد نفر فى قطيع ، تدعو إلى إنقاذ الفرد من الطغيان والسيطرة . سيطرة السلطة والجماعة والتقليد الأعمى ، ولايعنى هذا التحلل من القيم — كما أشيع عن الوجودية ، بل يعنى أن يكون القانون داخلياً ينبع من ذات الفرد وليس خارجياً مفروضاً عليه .

لذلك فالفلسفة الوجودية إنسانية بكل معنى الكلمة ، فالفيلسوف الوجودى هو إنسان من لحم ودم ، والتفلسف عند الوجوديين — على اختلافهم — ليس بالعقل فقط وإنما بالإرادة والمشاعر .(١)

ومن هذا المنطلق يرفض الفلاسفة الوجوديون كل مايخنق الوجود الإنسانى ، ويعوقه عن ممارسة حريته ،كما ترفض الوجودية كل مايحول الإنسان إلى وعى خالص أو أى محاولة تسلب الذات الإنسانية أو تعرضها للتشيؤ .

ويتأسس الأسلوب الوجودى فى التفلسف على التجربة الحية التى يعيشها الفيلسوف فى الواقع . فهو لاينطلق من فكرة عقلية مجردة ، وإنما ينطلق من حياته التى يعيشها بلحمه ودمه وبكل كيانه البشرى .

لذلك ففكر الفيلسوف — فيما ترى الوجودية— لاينفصل عن حياته ، أو بعبارة أخرى،الفكر يكون انعكاس لما يجرى فى حياته من مواقف — مواقف الفرد العينية الحية .

ويمكن القول بأن الموضوعات أو التساؤلات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة كالحرية ، اتخاذ القرار ، والمسئولية ، والاختيار ، والوجود والماهية ، التناهى ، والموت ، الاغتراب ، الوجود مع الأخر، وهى موضوعات تشكل جوهر الوجود الإنسانى .

لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الاخرى هو ممارسته للحرية ، وقدرته على تشكيل مستقبله ، من خلال اتخاذ القرار الحر والمسئولية يحقق الإنسان ذاته الحقة .

الوجود والماهية — البحث عن وجود إنسانى أصيل :

يؤكد الفكر الوجودى على تسمية الإنسان بالموجود **Existent** بمعنى عدم الاعتراف بوجود رسم تخطيطى له . فالانسان لابد وان يقرر بنفسه ما الذى سيكونه ، وان يحسم المشكلات لنفسه ، فوجود كل شخص هو له أو ملكه ، وهو يتسم بسمة "

الخصوصية " الفريدة ، فليس هناك نمط كلى على لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع .

والواقع أن فرض مثل هذا النمط او المطالبة بالتجانس لابد وأن يعنى تدميراً لإمكانية الوجود البشرى الحقيقى للأشخاص الذين نتحدث عنهم ، فهم لايصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذى يختارون فيه أنفسهم بحرية .

فالوجود الإنسانى أصيل Authentic بالقدر الذى يمتلك فيه الموجود نفسه .أما الوجود الذى تشكله مؤثرات خارجية سواء أكانت ظروفاً أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شابه ذلك فهو وجود غير أصيل بالتعبير الوجودى .(٢)

وعلى ذلك تسلم الوجودية بأسبقية الوجود على الماهية ،الإنسان بوصفه إمكانية فى طريقها للتحقيق، وخصائصه أوسماته تتكون من خلاله هو، ولذلك يخضع الوجود الإنسانى لسمات التحول والتطور والصيرورة . فالذات الإنسانية – فيما يرى كيركجورد رائد الوجودية ١٨٥٥ ليست شيئاً يوجد بل شئ يصير ويتحول فى كل لحظة من الإمكان إلى الفعل .

ويؤكد جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) هذا المعنى فيقول إن الإنسان ماهو إلا تحول لاينضب من العدم إلى الوجود ، ولذلك فالوجود الإنسانى هنا أشبه بالكفاح الدائم ،لأنه لايكون محدداً من قبل بل يوجد مفتوحاً على المستقبل ، ومن ثم فالوجود الإنسانى يتميز عن غيره من الموجودات بأنه لايكون محدداً ومعروفاً من قبل، وبالتالى فلايمكن التنبؤ به .أى لايمكننا أن نتنبأ بما سيكون عليه إنسان فى المستقبل حتى لو أتيح لنا معرفة ظروف نشأته .

وفى هذا مايؤكد قول الوجوديون من ان الوجود يسبق الماهية ، ولايمكن تحديد هذه الماهية إلا من خلال الإنسان نفسه ،أى لايوجد طبيعة إنسانية يمكن أن تحدد أفعالنا من البداية .

ويشبه سارتر الإنسان بالفقاعة التى يملأها الفرد بنفسه من خلال ما يقوم به من أفعال فى كل لحظة.

الإنسان بتعبير سارتر " وجود مالم يوجد بعد " ،لأنه لايكتفى أبدا بالشكل الذى هو عليه ، ودائماً ما يتطلع إلى شكل جديد لم يوجد بعد ، وهذا يحدث بلا توقف ، ولذلك فالوجود الإنسانى وجوداً ديناميكياً كما يعبر عن ذلك هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦).

الحرية – المسئولية – الاختيار:

لانكاد نجد موضوعاً أقرب إلى قلب الوجوديين من الحرية ، فهو يعالج عند جميع الكتاب الوجوديين ، وهو بارز عند كيركجورد الذى يرى أن الوجود البشرى والحرية تعبيران مترادفان تقريباً.

ولقد كان "سارتر " مصراً مثل كيركجورد على انه لايمكن التمييز بين الحرية والوجود البشرى، فالإنسان لايوجد أولاً ثم يصبح حراً بعد ذلك ، بل إن كونه إنساناً معناه أنه حر بالفعل.

ويعبر "برديانييف" الفيلسوف الوجودى الروسى عن مفهوم الحرية أصدق تعبير حينما يرفض كل الحجج التقليدية للدليل عليها ، ويقر — مع كانط — بأن الحرية ليست موضوع برهان ، بل هى مسلمة يفترضها الفعل مقدماً ، فهى موجودة من قبل كشرط لتواجدنا .

ويعبر برديانييف والوجوديون على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها ،لأنه لامعنى للوجود الإنسانى بغير حرية ، وليس ثمة كرامة بشرية بدونها .*

والحرية تتطلب الكفاح والمخاطرة والالم فى سبيل تحقيقها .

والحرية فى الفلسفة الوجودية لاتعنى الفوضى أو الحرية المطلقة او الحرية فى الفراغ ، ولكن الحرية هنا ترتبط بالالتزام ، والقدرة على الاختيار الصحيح ، واتخاذ القرار .

ويؤكد الوجوديون أن سمة الحرية التى يتمتع بها الوجود الإنسانى تضفى على هذا الوجود بعداً أخلاقياً، وذلك لأن الإنسان عندما يختار ، لا يختار لنفسه فحسب ، وإنما يختار للإنسانية كلها. ومن هنا فالإنسان فى الفكر الوجودى يكون مسئولاً لاعن نفسه فقط ، وإنما عن كل إنسان آخر .

يقول سارتر:"إننى مسئول عن نفسى وعن كل إنسان عن طريق اختيارى لنفسى ، فأنا أختار الإنسان كما أريد له أن يكون "[٣]

مما سبق يتبين لنا ان الفلسفة الوجودية فلسفة إنسانية ، والذات الإنسانية بكل مشكلاتها هى المحور الرئيسى فيها ، ولاعجب إذن أن تكون أهم مشكلات الفكر الوجودى هى مشكلات مرتبطة بالإنسان ومصيره ، وقلقه فى محاولاته المستمرة ، أو كفاحه المستمر من أجل التحرر من كافة الضغوط والمعوقات فى سبيل تحقيق ذاته .

وإذا كان الحاضر مقروءاً وواضحاً بالنسبة للإنسان ، فإنه سيظل مشغولاً بصفة دائمة بالمستقبل الذى يمثل خطورة بالنسبة له ،إما أن يحقق ذاته أو يفقدها ،إما أن يكون إنساناً متفرداً أو يذوب فى المجموع ،

والفلسفة الوجودية فلسفة خصبة ثرية ، ولاتعبر عن فلسفة أو اتجاه واحد بل اتجاهات عديدة ولذلك سنلقى الضوء على أبرز المشكلات التى عالجتها "الوجودية " من خلال نماذج :

---

* سنعود إلى شرح هذه الفكرة بالتفصيل لاحقاً.

- كيركجورد والبحث عن الوجود الإنسانى الأصيل (تطور الذات الحقة)
- سارتر وقضية الحرية والدعوة إلى السلام .
- "برديانييف" جدلية العلاقة بين الذات والآخر (الوجود مع).

والحقيقة أن هذه النماذج التى نقدم لها لاتمثل فكراً مستقلاً ،وإنما تتحد جميعها عند الأسس الرئيسية التى قامت عليها الوجودية كما سبق أن أوضحنا .

<u>كيركجورد :</u>

هو الرائد الأول للفلسفة الوجودية ، ويطلق عليه رائد الوجودية المؤمنة لأن الإيمان فى فلسفته يمثل خاتمة المذهب ونقطة اكتماله .

ولد سورين كيركجورد فى عام ١٨١٣ فى مدينة كوبنهاجن ، عاصمة الدانمارك . وتعتبر حياته الينبوع الأصلى لفلسفته ، تربى كيركجورد فى كنف العقيدة البروتستنتينية ، التى تجعل الواجب والنقاوة أمراً مقدساً ، وتجعل من الخطيئة ذنباً يجب التكفير عنه . ومن أجل ذلك ، عاش الأبن فى طفولته فى جو الخطيئة والخوف والقلق .*

ألف كيركجورد كتاباً عنوانه " التكرار" فى سنة ١٨٤٣ ، وتابعه بكتاب أخر ، عنوانه " الخشية والقشعريرة" ، وفى هذين الكتابين يتناول بالتحليل تجربة الحب مع فتاة تدعى ريجينا "إن حياة الحس هى حياة التكرار الذى يتبعه الملل، وهى تنقضى فى اللحظة والآن، الذى يزول ، لذلك ،فهو يبحث عن لحظة تتحقق فيها الأبدية ،لحظة لاتزول ولاتنقضى ، وتبقى على الدوام .

ولكن ماذا يعنى بالتكرار ؟ الإجابة ان يتكرر الشئ فى المكان ، واللحظة فى الزمان . ومن الممكن أن نجد تشابهاً بين التكرار عنده ، وفكرة العود الأبدى عند نيتشه . فكلاهما يعتقد أن لحظات حياته يمكن أن تعود ، وأن تتكرر تجاربه ،أما تكرار حبه فمن الممكن ان يتحول إلى حب أبدى للمطلق ، وهذا الحب الأبدى لايتحقق إلا بواسطة الإيمان العميق بالله. ولقد وقف فى السنوات الأخيرة من حياته ، وقفه معارضة للكنيسة باعتبارها سلطة دنيوية ،ولكنه مع ذلك لم يهاجم الدين والمسيحية باعتبارها دين المحبة والتسامح .

ولكن كان هجومه الاخير على الكنيسة شديداً للغاية ،لأنه أخذ يطالب رجال الكنيسة بالاعتراف بأنهم أخطأوا فى فهم حقيقة الرسالة المسيحية . ولقد أغضب رجال الكنيسة حتى انهم رفضوا الصلاة على جثمانه عند وفاته فى نوفمبر ١٨٥٥م.

---

* يشكل مفهوم الخطيئة محوراً هاماً فى فلسفة كيركجورد ، وقد ظل طوال حياته يحاول التكفير عن خطيئة لم يرتكبها .(٤)

فلسفته :

هذه الحياة التى عاشها كيركجورد ، كانت هى الباعث الأول على اتجاهه نحو فلسفة تعبر أولاً عن الحياة ، قبل أن تعبر عن الاستدلالات العقلية ، أو تنشد الموضوعية الخالصة.

وتعتبر فلسفة كيركجورد ثورة على الفلسفات التقليدية السابقة التى كانت تخضع للمناهج العقلية ، وتدافع عن مذاهب معينة . ويجب أن نشير إلى أن الفلسفة التى كانت سائدة فى عصره هى الهيجلية

التى اشتهرت بمنهجها الروحى والجدلى والعقلى . ولقد تبين له أن الحياة لاتخضع للجدل أو للمنطق العقلى ، كما تصوره هيجل . الفيلسوف يجب أن يتحدث عن ذاته ، وهذا أيضاً ما فعله نيتشه ،إذ أن فلسفته هى انعكاس لحياته وذاته ، ومأساته الشخصية ، كما تمثلت فى المرض عند نيتشه ، وفى الخطيئة والحب عند كيركجورد.

إن هذه الفلسفة الذاتية ، لم تتشكل بالعقل وتصوراته ، ولكنها تشكلت بالانفعالات العنيفة ، مثل الخوف والقلق والأسى والألم . ومن هنا كانت التجربة الذاتية هى الموضوع الأول للفلسفة فى نظر الوجوديين بكل ما تحمله الحياة من صراعات ومتناقضات.

وإذا كان أفلاطون قد استخدم الحوار كشكل أدبى لفلسفته ، فإن كيركجورد اتخذ شكلاً أدبياً آخر هو اليوميات التى يسجل فيها انفعالاته وحالاته .

ويمكن القول بأن هناك صلة تجمع بين سقراط وكير كجورد بحيث يمكن القول بأن الفلسفة الوجودية يمكن أن ترد إلى سقراط فهو الذى أطلق عبارة سقراط الشهيرة "إعرف نفسك " وجعلها عنواناً لفلسفته. البحث عن الذات عند كيركجورد هو البداية ، ولكنه تجاوز سقراط حينما جعل الذات تتحد بالمطلق واللامتناهى ،ولم تعد قاصرة على المجال الأخلاقى فقط.

وإذا كان الفيلسوف اليونانى يعبر عن الحقيقة الذاتية والأخلاقية باستخدام التصورات العقلية والمعانى الكلية ،فإن الفيلسوف الوجودى كان يصف انفعالاته تجاه التجربة والحياة.

إن الغرض من الفلسفة ، فى نظر سقراط ، هو سبر أغوار النفس الإنسانية ، وهذا بالتحديد ما أراد كيركجورد أن يحققه فى فلسفته الوجودية .

الوجود هو حرية ، وكل فرد يشعر بحريته . ولكن هذه الحرية ليس معناها الفوضى ،إنما قانونها هو الحب ، والحب الإلهى عند كيركجورد هو وحده الذى يمكن أن يهدى الإنسان إلى هذه الحياة . وهو فى ذلك يشبه – إلى حد كبير– القديس أوغسطين .

إذن الوجودية عنده هى وجودية مسيحية دينية . ولكنه يعتقد اننا لانستطيع أن نصل إلى الله من خلال العقل ، لأن العقل يعجز عن إدراك ذاته تعالى ، لعدم التشابه بين الإنسان والله ، ولكن الإيمان يملأ النفس بحب الله. والخطيئة هى التى تبعد الإنسان عن الله .
الإيمان وحده هو السبيل إلى الله ." آمن كى تعقل " كما جاء عند القديس أو غسطين .
وبقدر ما يكون الإنسان هو نقطة الارتكاز فى هذه الفلسفة الذاتية ، فإن الله هو الغاية التى يحيا من أجلها الإنسان .

ومن الممكن أن نتصور كيركجورد فيلسوفاً صوفياً ، يعيش بالقلب لابالعقل ، ويعرف بالذوق لا بالمنطق ، ولكن الحق أن الخطيئة هى التى دفعته إلى أن يسلك هذا الطريق ، طريق التوبة إلى الله . وكثير من الفلاسفة المسيحين قد سلكوا طريق التوبة من قبله ، مثل اوغسطين أو ابيلارد ، ولم يبدأوا حياتهم الروحية بالايمان الصافى والنقى ، بالخطيئة والقلق والعذاب .

تلك هو طريق الوجودية الدينية ، التى تجعل حياة الإنسان تتجه إلى الله ، بحثاً عن نوره وهدايته. ولاشك أن الوجودية الدينية لاتبدأ من منطلق الدين الوضعى ،أى ليس من تعاليم الدين ومن شعائره ، ولكن من ذاته ومن خلال تجربته الخاصة والذاتية التى أرادها الله له ، ومن هنا كان الخلاف واضحاً بين هذا الفيلسوف ورجال الدين والكنيسة . وهو يريد أن يتجه الإنسان إلى الله بقلبه وروحه ، قبل أن يكون حافظاً لتعاليم الدين أو قارئاً للكتاب المقدس .

إن الإيمان ، كما يتحدث عنه كيركجورد ليس إيماناً منطقياً ، ولكنه تجربة صوفية حية ، إيماناً يخوضه الفيلسوف بكل عاطفته ووجدانه لابعقله أو خياله ،لأن المؤمن ليس بحاجة إلى برهان.

الإيمان هو القوة الروحية التى ترفع الإنسان إلى الاتحاد بالمطلق واللانهائى . تلك هى الحقيقة الأولى فى الفلسفة الوجودية ، وإن كانت حقيقة لم ترق إلى مستوى العقل والمنطق .

والحياة الإنسانية تخضع للصيرورة ، فلايمكن أن تظل على نظام أو وتيرة واحدة . وكان هيجل مثل هيراقليطس يجعل من الصيرورة ماهية الوجود . وهاهو كيركجورد يجعل من الصيرورة ماهية الحياة الإنسانية . يصير الإنسان كما يشاء بمطلق الحرية ، فالحرية هى الدعامة الأساسية فى الفلسفة الوجودية .

والحرية تنبثق من الوجود ، كما تنبثق الزهرة من الشجرة ، فهى عبير الوجود الذى يستنشقه الإنسان، لكى يحيا ويعيش . الحرية هى نقطة الانطلاق للتاريخ الإنسانى كله . الحياة هى حرية ، والحرية هى الحياة . والوجود هو وجود حى وحر ، فلا الماضى يمكن

أن يفرض ذاته بالضرورة على الحاضر ، ولا المستقبل يمكن أن يحدد ويقيد الماضى ، إنما الحرية وحدها هى التى تصنع الماضى والحاضر والمستقبل.(٥)

<u>كيركجورد بين الفلسفة والدين :</u>

وصل كيركجورد — عن طريق التفكير فى وجوده الخاص إلى مجموعة من الأفكار الفلسفية الخاصة التى تدور حول بناء الذات وماهية الحقيقة ، والعلاقة بين النظر والعمل ، والعلاقة بين الله والإنسان . وفى كل هذا راعه ما آل إليه المجتمع الدنماركى من فساد وتزييف سواء على المستوى الاجتماعى أو الدينى. فليست المسألة قاصرة على التيار الهيجلى العاتى الذى يكتسح اوربا فيقضى على الفرد وعلى شخصيته البشرية ، ومحو الفروق الكيفية الأساسية بين الناس حين يجعل من هذا الفرد "رقماً" فى جماعة أو مجرد نفر فى قطيع ، كذلك قضت الحركات الليبرالية السياسية المختلفة التى هبت تنادى بحرية الشعب وكرامة المجموع وأهمية الحشد ، فضاع الفرد وسط الزحام . تضافرت جهود الكنيسة إذن مع رجال السياسة مع المفكرين فى القضاء على الشخصية البشرية ، والإعلاء من سيطرة ما يسمى بالشعب أو المجموع ، تكاتف الشعب كله لتزييف الذات .
يقول :" يقوم الفساد الأساسى فى عصرنا على إلغاء الشخصية ، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس ، وبالتالى فكل فرد تتقلص ذاته ، وتنكمش اناه فى مواجهة الأخرين.(٦)

كان على كيركجورد — فى خضم هذا التزييف — أن يحاول إنقاذ البشرية من الضياع ، إلى ان تسترد ذاتها ، وأن تستعيد خصوصيتها التى فقدتها وسط الحشد ، ويتم هذا — فيما يرى كيركجورد — بان يكون هناك إرتباطاً بين الفكر والوجود ، بمعنى أن يكون الفكر وجوداً ، أى ينبع من شخصية الفرد، ومن خبرته الذاتية نفسها ، وليس من الخارج. ويرى كيركجورد ان عدم التوافق بين الفكر والسلوك يؤدى إلى اغتراب الإنسان عن ذاته ، ويؤدى إلى انفصام الشخصية. يقول :" إذا ما نظرت حولك وجدت انفصاماً غريباً فى الشخصية من الطقوس الجامدة التى لاأثر فيها للحياة ، فهذه العقائد فى واد ، وسلوك الناس فى حياتهم اليومية فى واد أخر ".

إن ما يحاربه كيركجورد حينما يقول كن ذاتك أو أعرف نفسك بتعبير سقراط ، هو انفصام الشخصية والتدين الزائف الذى يحول الإنسان إلى أن يصبح شخصيتين منفصلتين داخل الشخصية الواحدة .

إذن لابد من أن يؤكد الفرد شخصيته الخاصة به ، وأن تكون حياته هى تعاليمه . ولابد من محاربة الانفصال بين النظر والعمل ، بين الفكر والحياة . فالصدق هو القاعدة العامة فى

كل اتصال دينى . والدين يستهدف العمل ، أى ان تتحول الأفكار إلى سلوك ." الدين المعاملة ".(٧)

ما ينادى به كيركجورد ليس قاصراً على مجتمع بعينه او على المسيحية كدين فقط ، وإنما هى دعوة يوجهها ضد الزيف فى كل مكان . فهو يقول :" أنا لاأريد إلا الأمانة " وحيثما تكون الأمانة أكون "

إنفصام الشخصية الذى حاربه كيركجورد ليس موضوعاً محلياً ، لكنه مرض يصيب الإنسان فى كل زمان ومكان .

يقول كيركجورد فى يومياته : " الحقيقة هى الذاتية ، إن ما ينقصنى فى الحقيقة أن أرى نفسى بوضوح، أن أعرف ما يجب على أن أفعله ، أريد أن أجد حقيقة تكون لى أنا ،أن أجد الفكرة التى أكرس لها حياتى ومماتى .

معرفة الذات التى نادت بها الوجودية ، والتى تشكل سمة اساسية فى الفكر الوجودى هى القضية الأولى والأساسية التى اهتمت بها الفلسفة عبر تاريخها الطويل ، ومنذ أن اعلن سقراط هذه العبارة "إعرف نفسك "

مراحل تطور الذات : (٨)

غايتنا هى تحقيق الإنسانية على أكمل وجه ، والوصول بالإنسان إلى الذات الأصيلة (الحقة) اعنى الذات المستقلة لا الزائفة التى تضيع وسط المجموع أو تذوب فى العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة. فما هى هذه الذات ؟

هى الذات المطمئنة التى تصل إلى غبطتها الأزلية بمثولها بين يدى الله وإرتباطها به ، إنها الذات التى لاتعانى ألماً ولا اضطراباً .

الحياة الإنسانية تنقلها الحرية والصيرورة إلى مراحل متعددة تماماً كما تنقلنا الحياة الطبيعية من مرحلة الطفولة إلى الشباب ثم من الرجولة إلى الكهولة .

وحياة الإنسان الوجدانية او التطور الجدلى للذات تعرف ثلاث مراحل كما يذكرها كيركجورد وهى :

المرحلة الحسية ، المرحلة الأخلاقية ، وأخيراً المرحلة الدينية .

المرحلة الحسية :

لاشك أن الإنسان الحسى الذى يخضع لرغباته وأهوائه ، لايمكن أن يكون إنساناً دينياً ، لأن الدين، وبخاصة الدين المسيحى يدعو الإنسان إلى الترفع عن الشهوات ، بل والزهد فيها . فالحياة الدينية يجب ان تكون حياة روحية متسامية على الحس .

والإنسان الذى يحيا بحواسه فقط ، يحيا فى اللحظة والآن ، ويسعى وراء اللذة ، وكلها حالات تنتهى إلى الخواء والفراغ والعدم . والحياة الحسية ــ كما يصورها كيركجورد ــ حياة متقلبة على الدوام ، وهذا التقلب ينتهى بها إلى السأم والملل .

وتضيع الذات وتفقد ذاتها إذا توقفت عند هذه المرحلة الحسية الأولى ، ذلك لأن التكوين الأنطولوجي للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من المتناهى واللامتناهى ، من النفس والجسد ، من الواقع والمثال . فإذا ما ركز الإنسان على المتناهى فحسب أو على الجسد وحده ، أو كان محور اهتمامه البحث عن اللذة والاستمتاع باللحظة الراهنة فقط ،فإنه يعيش فى المستوى الحيوانى الخالص ، ولايصل إلى الذات الإنسانية الأصيلة ، وفضلاً عن ذلك ، فإن الوجود الحسى يتمثل كذلك فيمن تضيع شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونوا عبيداً يساقون كما تساق الأغنام .

المرحلة الأخلاقية :

إذا أراد الإنسان أن يتجاوز المرحلة الحسية ، فثمة طريق أخر يسلكه الإنسان فى الحياة وهو الطريق الأخلاقى .

والذات حين تنتقل إلى الوجود الأخلاقى إنما تخطو خطوة كبرى فى سبيل إثبات ذاتها الأصيلة ، لأنها قادرة هنا على الأختيار ، واتخاذ القرار ، والالتزام وعمل الواجب .

هناك ضرورة باطنة تتوقف على نمو الوعى الذاتى عند الإنسان ، تدفعه إلى الضجر والملل فيستيقظ وعيه ويعرف أن حياته بلامعنى ، وذلك ضرب من السعى وراء المعرفة الذاتية ، وهى سمة لفعل الإختيار أعنى اختيار المرء لذاته الحقة .

والأخلاق عند الفيلسوف الوجودى ليست مذهباً نظرياً ، ولكنها مواقف . والالتزام الاخلاقى هنا لايفرض فرضاً ولكنه يتحقق بالاختيار الحر للشخص .

والحب فى هذه المرحلة يتخذ صفة الشرعية والبقاء يتمثل ذلك فى اتخاذ قرار الزواج وتكوين الأسرة. فالحب يصبح واجباً على الإنسان فى المرحلة الاخلاقية .

والحق أن كل ما يمكن أن يصيب الإنسان من يأس أو قلق إنما هو نتيجة لخطأ فى اختياره هو .

المرحلة الدينية :

يقول كيركجورد أن المرحلة الأخلاقية ليست هى الذات الإنسانية الحقة ، إنها مرحلة وسطى بين الحس والدين فعلينا أن نواصل السير بغض النظر مما نشعر به من إعياء ودوار ، حتى نصل إلى المرحلة الدينية .

وفى بداية هذه المرحلة ، أى ظهور الذات المتدينة حيث يعى الإنسان أن هناك ختلافا مطلقاً بين الله والعالم ويعترف بالاعتماد الأنطولوجى للذات على الله ، عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق ، والإنسان مخلوق .

ولكن ذلك ليس إلا تمهيداً للوصول إلى أعلى مراحل التدين ، أعنى الغبطة الأزلية للمثول بين يدى الله فلا تكون الذات ذاتاً أصيلة إلا إذا ارتبطت بالله . فالذات الحقة هى الذات المتدينة أو المؤمنة والمرحلة الدينية هى مثل المرحلتين السابقتين ، تعتمد على الحرية بأكمل صورها .

والإنسان فى الفلسفة الوجودية لايعرف سوى وجوده وحريته ، ويجعل من حياته تحقيقاً لهما .

ويمكن القول أن كيركجورد اتجه إلى الإيمان الدينى من عقيدة ذاتية وتجربة شخصية فى الحياة ، فقد بدأت خطواتها عن طريق الدين ، وحتى فكرته عن الخطيئة كانت من أصل دينى .فمن يعاقب الإنسان سوى الله وما معنى الخطيئة بدون الله ؟

هكذا عرف كيركجورد حقيقة الإيمان ودوره فى الحياة منذ طفولته ، وإن كان قد ابتعد عنه فترة ، إلا أنه عاد إليه نادماً ثائباً .

ومن الجدير بالذكر أن موقفه الدينى يعتمد على موقفه الأخلاقى وكأنه فى ذلك مثل كانط ، لايستطيع أن يفصل الدين عن الأخلاق .

وطريق الإيمان كما رسمه كيركجورد ليس هو طريق العقل ، ولكنه طريق الذوق والوجد . والذى يريده هذا الفيلسوف هو ان يشعر الإنسان بالحضور الإلهى حضوراً كلياً . فالله حاضر دائماً ، فى كل زمان وفى كل مكان .

*وجودية سارتر * :هل هى فلسفة حرية ؟*

ولد جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) فى باريس فى ٢١ يونيو ١٩٠٥ وهو أبرز شخصية فرنسية فى القرن العشرين ، و يكاد يكون أعظم الفرنسين شهرة فيما بين نهاية الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥ ، وحتى وفاته ١٩٨٠. وليس ثمة شك فى أن سارتر

---

* تقترن الوجودية فى أذهان عامة الناس باسم الفيلسوف والكاتب والروائى المسرحى ، والناقد الفرنسى عجان بول سارتر J.P.Sartere (١٩٠٥) . والسبب فى هذا أنه قد أذاع هذه الفلسفة فى مختلف الأوساط بعد أن كانت مقصورة – عند منشئيها الحقيقين – على أهل الفلسفة فحسب ، وعلة هذا الذيوع أنه أديب وناقد ، إضافة إلى أنه اشترك فى الشئون العملية السياسية ، أصبح أسمه يتردد كثيراً ، وأنه واضح الأسلوب ، لاذع القلم ، ميال إلى الكفاح . وكل هذه عوامل فعاله لإكتساب شهرة سارتر ، وبالتالى إعادة قراءة أفكاره فى فكرنا المعاصر .

هو الذى أشاع الوجودية فى كل مكان عن طريق قصصه ومسرحياته ، ورواياته ومقالاته وأحاديثه ...ألخ حتى غدا أبرز المتحدثين باسم الوجودية فى الفلسفة ، والسياسة ، والأدب ، والمسرح والقصة والرواية ، وفى كل هذا كان جاداً حريصاً على ان يقول ما يفعل ، ويفعل ما يقول .

ويمكن القول أن الجانب الأكبر من النجاح الذى أصابته وجودية سارتر كان ثمرة لتعطش الناس إلى الحرية ، وتحمسهم لكل فلسفة تأخذ على عاتقها الدفاع عن الحرية .
ضم "سارتر" صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت "الإنسان" ضد شتى مظاهر العبودية والطغيان ، ونصب نفسه حارساً للحرية و السلام ، نصيراً لهما ، مدافعاً عنهما إذا ما انتهكت حرمتها فى أى بقعة من بقاع العالم .

وفى هذا يقرر أنه لايكفى للفيلسوف أن ينادى بأن الإنسان حر بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى من أجل العمل على خلق ذلك الإنسان الحر .
ولاسبيل إلى توطيد دعائم تلك الحرية الإنسانية إلا بالمشاركة الفعالة فى عملية تحقيق الوعى الإنسانى الصحيح.

هكذا هبطت وجودية "سارتر" من سماء الفكر النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، والتاريخ ، والصراع البشرى ، كى تتخذ مكانها بين شتى الحركات الثورية المعاصرة .
من هذا المنطلق نحاول هنا أن نلقى الضوء على أهمية الحرية وتطورها فى كتابات سارتر، وجهوده فى نبذ الحرب والعنف ، والدعوة إلى السلام .

الحرية وتطورها :

إذا نظرنا إلى تصور سارتر للحرية — فى مؤلفاته المبكرة — سنجد أنه يرتبط بمفاهيم أساسية هى القلق — اليأس — العبث أو المحال ، العدم (أى قدرة الوعى على التجاوز) .

يقول سارتر: فى أشهر قصصه : الغثيان Nausea ١٩٣٨" كل ما هو موجود وجد بلا مبرر ، ويستمر فى الحياة من خلال الضعف ، ويموت عن طريق المصادفة "
واقعة أنه لايوجد إله يقدم تبريراً نهائياً للعالم هو السبب الأساسى لغثيان " روكنتان ".[٩]
ويذهب سارتر إلى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع بفطه أن يقحم " العدم " على " الوجود"، وقرر أن حريته لاتخرج عن كونها مظهراً لوجوده الناقص الذى يتخلله العدم من كل جانب.

وقدرة الوعى على التجاوز تعنى تجاوز الإنسان لذاته إلى شئ أعلى ، تجاوز الحاضر إلى المستقبل ... هنا ترتبط الحرية بالقلق .(١٠)

يتحدث سارتر عن القلق فى " الجدار"* فيقول :

إن الشعور بالحرية يولد إحساساً أليماً بالضيق أو الجزع ، ومن ثم ،فإننا كثيراً ما نحاول التهرب من حريتنا ." إننا جميعاً نستطيع أن نتذكر المواقف التى نبذل فيها أقصى ما نستطيع محاولين أن نجعل شخصاً آخر يتخذ القرار نيابة عنا ، والموجود الذى يخشى من الحرية ، والمسئولية التى تجلبها هذه الحرية هو الذى يسلك على هذا النحو .

والأنماط التى تتصف بسوء النية يطلق عليها سارتر : الأوغاد ، الجبناء ، الحشد ، الجمهور .. هؤلاء ومن على شاكلتهم ، يضربون جميعاً على قالب واحد ، ويثيرون اشمئزازه .

فى الحقيقة إننا نفعل ذلك فى غالب الأحيان ، نحن دائماً على استعداد لأن نلجأ إلى الإيمان بالجبرية ، إذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق ودوار — على حد تعبير كيركجورد — تثقل علينا. يقول هيدجر :" إن الفرد يهرب من حريته فى العامية اليومية ، فهو يغرق فى الجمهور ، ويصبح بذلك مجهولاً بين الآخرين .

لذلك يقرر سارتر فى "سن الرشد " إنه ليس ثمة شئ يمكن أن ينقذ الإنسان من نفسه ، بل عليه أن ينقذ نفسه بنفسه ، من الماضى ، الحاضر الذى يوجد فيه ، وإلا تحجر وأصبح شيئاً.(١١)

"إن الإنسان المحكوم عليه بالحرية يحمل على كتفيه عبء العالم كله ، فهو مسئول عن العالم ، وعن نفسه ، باعتباره لوناً من الوجود "

ويؤكد سارتر المعنى الرائع للحرية ، والابتعاد عن آراء الحشد فى مسرحية الأيدى القذرة Les Mains Sales، فيقول : " يتفسر الأحجار تستطيع أن تبنى للحرية معبداً أو قبراً"(١٢)

ويعود سارتر إلى رفضه لمفهوم الحشد أو ما يسميه هيدجر الـ هم أو لـ They فيقول :

" إننا نشعر باللذة ونستمتع بأنفسنا كلما شعروا هم باللذة ، ونشعر بالصدمة إذا شعروا هم بالصدمة . وكلمة "هم" تصف نوعاً من الوجود اليومى الزائف ، وبالتالى إنعدام التفرد والأصالة .

---

* الجدار : الكتاب التالى مباشرة لصدور " الغثيان" ، وهى مجموعة من القصص القصيرة كان عنوانها " الجدار" Le Mur ١٩٣٩- وقد يكون الجدار إشارة إلى العقبات التى تعترض الذات فى طريقها للحرية .

وتوضح مسرحيته "جلسة سرية" ١٩٤٤ هذا المعنى ، حيث ينتهي سارتر إلى مقولته الشهيرة : جهنم ـــ الجحيم هم الأخرون ، ولامفر .[١٣]

الحرية والخيال :

كتب سارتر في عام ١٩٣٦ ـــ دراسة قصيرة بعنوان الخيال ، تلتها دراسة أطول علم ١٩٤٠ بعنوان سيكولوجيا الخيال . والفكرة المحورية في هذين الكتابين هي فكرة الحرية البشرية .

يقول :" تكمن السمة المحددة للخيال في قدرة الذهن البشري أن يتخيل ما ليس قائماً. هذه القدرة تقدم برهاناً على أننا لسنا خاضعين لنفس نوع الحتمية التي تحكم سلوك الحيوان ، والنبات ، والصخور .

إذا لم نكن أحراراً في أن نتخيل ما لايكون قائماً ، فإننا لن نكون أحراراً "

في الموجودات البشرية وحدها ، الوجود يسبق الماهية ، نحن موجودون ، ونحن أحراراً قبل أن نكون أي شئ أخر .

هكذا ترتبط الحرية بالوجود الإنساني .

فالإنسان لايوجد أولا ثم يكون حراً،وإنما ليس ثمة فارق بين وجود الإنسان ، ووجوده حراً.

وتعطينا هذه الفكرة المقابل الإيجابي لليأس الميتافيزيقي الذي ينادي به الغثيان .

الحرية والوعي الذاتي :

الموجودات البشرية لاتزال حرة ، ولايزال "سارتر" يطور آراءه عن الحرية ، فهو يعرض للحرية من حيث كونها ترتبط بالوعي الذاتي الذي لامهرب منه.

" مهما كانت كمية الكحول التي أشربها فإنني أظل بإستمرار واعياً من أنا ، وواعياً بالخيارات التي تواجهني " ولأننا واعون دائماً بأنفسنا ، وقادرون على أن نتخيل الموقف المغاير ، فإن لدينا الحرية في أن نتراجع عن موقفنا ، ونقيمه .[١٤]

وينتقل سارتر ***من الخواء والعدمية إلى الإلتزام والمسئولية :****

كانت مفاهيم العدم ،القلق ، المحال، الخواء ، العبث ...التي ارتبطت بكتابات سارتر المبكرة عن فألبيركامي ١٩١٣-١٩٦٠، الذي كان حتى أوائل الخمسينيات صديقا حميماً لسارتر ، لعب دوراً كذلك في حركة المقاومة ، بينما نشر في الوقت ذاته كتاباً بعنوان "اللامنتمي" ١٩٤٢م وذهب إلى أن الحياة البشرية في أساسها عبث ومحال .

---

* لم يكن سارتر هو الكاتب الفرنسي الوحيد ـــ في أواسط القرن العشرين ـــ الذي يبدي مثل هذه الأزدواجية بين الفلسفة الإجتماعية والنشاط السياسي من ناحية واليأس الميتافيزيقي العميق من ناحية أخرى .

الحرية ـــ أن تختفى ، حينما شارك فى المقاومة خلال سنوات الحرب .
كتب يقول : " لقد علمتنى الحرب ضرورة الانتماء " .
قدم سارتر أولى مسرحياته "الذباب" Les Nouches ١٩٤٣ .التى تعبر عن حركة المقاومة ، وفيها نجد أن الشخصية المحورية لم تعد الشخصية اليائسة ، ضحية اللعنة ، بل أصبحت : الإنسان الذى يقرر مصيره بحرية ، ويؤدى واجبه ، ويلتزم بأفعاله .
وقد أراد سارتر بهذه المسرحية أن يقول لحركة المقاومة " على الإنسان أن يتصدى للمغتصب ، وإذا قام بواجبه فعليه أن يتحمل نتائج أفعاله التى فرضها عليه اختياره الحر وإرادته المسئولة .
وفى عام ١٩٤٧ أصدر سارتر الجزء الأول من كتابه النقدى "مواقف" ، ثم نشر الجزء الثانى من هذا الكتاب فى مجلته " الأزمنة " تحت عنوان : ماهو الأدب : Qu'est ce que La Libteratur
"ليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصاص ، فهو فى كل الأحوال رجل حر ، يتوجه بحديثه إلى أحرار ، وليس له سوى موضوع واحد هو الحرية .
الكتابة إذن طريقة من طرق فرض الحرية ، ومتى شرعت فيها ، فأنت كاتب ملتزم .
وفى كتابه القديس جينيه كوميدى وشهيد ١٩٥٢ يقول : " لقد حاولت أن أبين ـــ فى هذا الكتاب ـــ بأكثر مما فعلت فى أى كتاب آخر ـــ معنى الحرية (١٠)

جهود سارتر فى الدعوة إلى السلام :
وإذا كان سارتر فى كتاباته المبكرة فيلسوفاً ميتافيزيقياً يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعى الفردى ، فإننا نجده فى مؤلفاته المتأخرة ـــ كما فى سلسلة رويات دروب الحرية ١٩٣٨:١٩٤٥ (بأجزائها الثلاثة : سن الرشد ، وقف التنفيذ ، الموت فى النفس) وفى مؤلفه الضخم " نقد العقل الجدلى ١٩٦٠ ، مفكراً اجتماعياً وسياسياً ، يعالج هذه المشكلة من خلال نظر الوعى الجماعى .
تحولت هنا الحرية الفارغة إلى حرية التزام وموقف ، وأصبح الإنسان حراً لا فى الفراغ أو المطلق، ولكن فى موقف معين ، وبالنسبة إلى قضية معينة .
" لقد قمت بعملى يا إلكترا ... وسأحمله على كتفى .... وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلاً على لأن حريتى هى إياه "
فلسفة سارتر إذن هى فلسفة حرية ، لكنها هبطت من سماء الفكر النظرى ، والتحمت بأرض الواقع الإجتماعى . الحرية ـــ كما صورها سارتر فى كتابه نقد العقل الجدلى ـــ أشبه بعملية " تحرر" يشارك الإنسان عن طريقها فى حركة التاريخ .

ويمكن القول "أن تصور سارتر للحرية يجمع بين الرؤية الميتافيزيقية النظرية ، والحرية فى موقف معين أو الحرية كتصور اجتماعى وسياسى . وهذه الرؤية الأخيرة لم تكن بمثابة تنكر للمطلب الفلسفى، أو عدول تام عن كل فكر ميتافيزيقى ، بل هى تكملة ضرورية لدراسة تكاملية تجمع بين النظر والعمل. فالصلة وثيقة بين الحرية السيكولوجية أو الحرية كوعى ، والحرية السياسية أو الحرية فى موقف كالتزام .[١٦]

هذه الأخيرة أخذت اهتماماً أكثر من فكر سارتر ، ففى عام ١٩٤٩أيد النضال لإنهاء الحرب فى الهند الصينية ، وفى عام ١٩٥٠ ندد مع ميرلوه بونتى بالمعسكر السوفيتى ، أدان هجوم كوريا الشمالية على كوريا الجنوبية ، كما أدان سارتر هجوم انجلترا وفرنسا على مصر عام ١٩٥٦م وأخذ يدافع عن حقوق وشعوب مصر .

كما شارك سارتر فى النضال من أجل السلام ونبذ الحرب ، اشترك فى يوليو ١٩٦٦فى " محكمة رسل" لمحاكمة مجرمى الحرب فى فيتنام ، وتحديداً لمحاكمة الرئيس الأمريكى جونسون الذى كان يدير هذه الحرب ، وتولى رئاسة هذه المحكمة فى العام التالى بعد وفاة رسل ، وواجه شعب الولايات المتحدة بمسئوليته عن تلك الحرب .

وقف سارتر إلى جانب شعب الجزائر لتحريره ، والدفاع عنه لنيل حقوقه .

هذا ومثله كثير ، حيث واصل سارتر دعوته ورسالته فى تأييد الحرية فى كل مكان ، والتحرر من الخوف والاستعباد فى شتى صوره ، ومحاربة الظلم والقهر ، وعاش فى معركة مستمرة من أجل الإنسانية والعدالة .

وبذلك اكتسب نبوغاً وشهرة عالمية ، واحداً من أبرز المدافعين عن العدل والسلام والحرية فى كل مكان.[١٧]

وفى عام ١٩٨٠ توفى أبرز شخصية فرنسية فى القرن العشرين ، وتوقف هذا الفكر الذى اقترن فيه القول بالفعل ، وتناغم النظر بالعمل . هذه المواقف وغيرها تؤكد أن سارتر كان متسقاً مع مبادئه صادقاً مع نفسه وخاصة " الحرية كموقف "أو التزام

كان موقفه هكذا تجاه الثورة الجزائرية ، ولصالح نضال الشعب الجزائرى وكفاحه من أجل استرجاع سيادته الوطنية من الاستعمار الفرنسى.

ونحن بحاجة إلى هذه المبادئ الآن من أجل الوقوف ضد كل من الهيمنة الأمريكية والتفوق الإسرائيلى على العالم العربى .

هوامش الفصل

١) جون ماركوى : الوجودية ، ترجمة د.إمام عبد الفتاح ، مراجعة د. فؤاد زكريا . دار الثقافة ١٩٨٦، صـ ١٣:٧ .

٢) نفس المرجع صـ ٢٩٨:٣٠٠

٣) جان بول سارتر : الوجودية فلسفة إنسانية صـ ٢٩٢، (فى كتابه الوجودية من دستويفسكى حتى سارتر نشره فالتر كاوفمان ١٩٥٦)

٤) راجع هنا : حياة ومؤلفات كيركجورد ، من كتاب: د.إمام عبد الفتاح كيركجورد د. رائد الوجودية جـ١.

د.نازلى اسماعيل : الفلسفة المعاصرة .صـ ١٤:٦

٥) نفس المرجع : صـ ٢٥:١٥

٦) د.إمام عبد الفتاح ، كيركجورد .رائد الوجودية .صـ ٩ .

7) S.Kierkegaard : The Journals, p.341 والمرجع العربى : صـ ٢٠٠

٨) راجع فى هذا الباب الثانى من كتاب كيركجورد :رائد الوجودية : (التطور الجدلى للذات من المرحلة الحسية إلى الجمالية إلى الأخلاقية إلى المرحلة الدينية) صـ ٢٨٩:١٥٣

٩) انظر هنا :سارتر :تأليف فيلب تودى هوارد ريد ، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام . المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤ صـ ٧

، كتابنا : الحرية فى فلسفة رسل :دار الثقافة ٢٠٠٠

علاقة سارتر بـ رسل ٢٥:١٨

١٠)د. عبد الرحمن بدوى :دراسات فى الفلسفة الوجودية : فلسفة سارتر ص ١٧١-٢٠١

:زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة صـ ٥٢٢

يحيى هويدى :نحو الواقع : سارتر الوجود والعدم صـ ٢٧:٢٥

١١)جان بول سارتر : دروب الحرية : سن الرشد . ترجمة سهيل ادريس صـ ٢١٣

:سارتر : ضمير عصره :كرانستون دانتو . صـ ٤٩:٣١ دار مطابع المستقبل (بدون تاريخ)

، سارتر : الوجود والعدم ، مقال فى الانطولوجيا الظاهرياتية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ص٦١، ص٦٧٧

١٢)جان بول سارتر : الأيدى القذرة ص ١٦٢.

١٣)سارتر :تأليف فيلب تودى ، ترجمة د.إمام عبد الفتاح : ص ٣٥:٣٢ ، ص٥٧

١٤)نفس المرجع صـ٥٧:٥١، ٦٧:٦٤

١٥) سارتر : سن الرشد ص١١٤
١٦) زكريا ابراهيم :دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٥٣٠:٥٣٤، يحيى هويدى :نحو الواقع (سلسة مقالات) :سارتر : الحرية الملتزمة ص ٣١
١٧) سارتر : ضمير عصره ـكرانستون دانتو ـص ٧٩:٨٢

الفصل السابع

الوجودية الشخصانية

" نيقولاى برديائيف "

الرؤية الإبداعية للذات والأخر :

ساد فى الوقت الراهن الحديث عن "الأخر" بوصفه موضوعاً منفصلاً عن "الأنا" ، وبوصفه تعبيراً عن الاختلاف وليس جزءاً من الهوية . ولم يتطرق الحديث عن الأخر الذى يكمن داخل كل منا بوصفه جزءاً من الكيان الذاتى ، يعبر عن الصراع الخلاق الذى ينتج عنه تعديل المرء لمعارفه واعتقاداته ، ولسلوكه تجاه العالم الذى يعيش فيه .
لذلك يمثل "الآخر" جزءاً من وجودنا ذاته ، كما نمثل نحن جزءاً من وجوده ، ودائماً ما تكون العلاقة بين الأنا والآخر ذات طابع جدلى ، ذات بعدين ،يعبر أحدهما عن الاتصال ، والآخر عن الانفصال . ويتجلى هذا فى أشكال العلاقة بين الأنا (ونفسها) ، وبين الذات وعلاقتها بالأشياء ،والعالم ،والمطلق .

ويلعب "الآخر" دوراً فى توجيه وعينا وحركتنا فى العالم ، وكثيراً ما يكون وجودنا استجابة لما يثيره الأخر فينا من أفكار ، وردود أفعال، هذا الدور الذى يقوم به الأخر هو دور مزدوج ، ملتبس يصعب تحديده ،فقد يؤدى للهدم أو البناء ،للغياب أو الحضور ، للجنون أو الابداع ، لكنه فى كل الحالات يضئ صورة الأنا ويفصح عنها .

وتعد كتابات "برديائيف" أبرز أعلام الفكر الوجودى الدينى فى روسيا عن الإنسان والشخصية من أنضج المحاولات التى توضح هذه العلاقة الجدلية للذات مع الأخر ، فى ضوء رؤية حدسية وتجربة روحية يتبناها الفيلسوف عن ذاته .
" والإنسان " هو المحور الأساسى الذى تتحقق من خلاله هذه العلاقة الجدلية . وقد حرص "برديائيف " على أن تكون له قضية يحاول خوضها ، ومبدأ يدافع عنه ، كان يهدف من وراء فلسفته كلها الدفاع عن الإنسان ومصيره ، وبحثه الدائم عن الحرية والإبداع ، ولذلك نظر إلى الإنسان نظرة خاصة وصلت إلى مرتبة الألوهية " الإنسان مقدس " ، ولايجب أن تهُان كرامته .

حاول "برديائيف" أن يبين لنا تأرجح الإنسان بين العودة إلى الذات ، والاتصال بالآخر ،فرأى أن العزلة لها طابع إيجابى ، وهى حق مقدس لكل إنسان ، ولكنها ليست مطلقة ،لأن العزلة الكاملة معناها الفناء للذات . لذلك حاول أن يبين لنا العوامل التى يمكن عن طريقها قهر العزلة او التغلب عليها ، وراى أن الانتصار الحقيقى على العزلة لايتحقق إلا فى المستوى الوجودى ، حيث الاتصال بالآخر (الله).

*التعريف بالفيلسوف:** (1)*

بداية يمكن القول بأن فلسفة برديائيف لقد تعد ترجمة او تعبير عن حياته وعصره.

استيقظ فى نفسه منذ الأعوام المبكرة من حياته اهتماماً بالمشكلات الفلسفية ، وأحس منذ صباه برسالته الفلسفية .

يقول : " كنت منذ طفولتى أشعر شعوراً قوياً بالرسالة ، ولم أتساءل عما ينبغى أن أختاره ، وعن الطريق الذى يجب أن أسلكه ، إذ كنت على ثقة أن رسالتى هى الفلسفة . وقد كانت حياة برديائيف حياة زاخرة بالعواطف ، حافلة بالأحداث الدرامية ، لذلك إذا ما حاولت الاقتراب من فكره ، عليك اولاً أن تدخل حياته ، وتحس بعمق التجربة التى خاضها ،لأن فلسفته ـــ رغم اختلاف تأويلاتها وتعدد مصادرها ـــ لم تكن وليدة الفكر النظرى المجرد بقدر ما كانت وليدة التجربة الشعورية الحية .

نحن هنا أمام فيلسوف من فلاسفة الحياة إن جاز هذا التعبير ، لايعبر عن آرائه فى صورة نسق فلسفى بقدر ما يعبر عنها من خلال رؤى وجدانية حدسية ، ومن هنا اختلفت الآراء فى تفسير فلسفته ، فكان فى نظر البعض أشبه ما يكون بالأنبياء فى تبشيره بعالم جديد،عالم تتحقق فيه حرية الإنسان وخلاصه . ونظر البعض الآخر إلى فلسفته باعتبارها تطويراً جديداً للماركسية ، كما نظر إليه بوصفه فيلسوفاً دينياً، فيلسوفاً للمسيحية على وجه التحديد .(٢)

---

* ولد نيقولاى ألكسندر وفيتش برديائيف N.A.Berdyaev فى ١٩ مارس ١٨٧٤ بمقاطعة كييف Kiev بروسيا . درس الحقوق بجامعة كييف ، ولكنه لم يستمر فى هذه الدراسة ، وقد فكر فى بداية تطوره الفكرى أن يمزج الماركسية بالكانطية الجديدة ، ولكنه انصرف عن هذين المذهبين . عاش من ١٩٠١:١٩٠٨ فى لننجراد، وشارك فى حركة التجديد الروسى . وفى عام ١٩١٩أنشأ أكاديمية الفلسفة والدين فى برلين . اتصل بعدد من المفكرين الألمان أثناء وجوده فى ألمانيا ، وهو يرى أن ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨) من أعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين . فى عام ١٩٢٠ صار أستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو ،ثم انتقل إلى باريس وعمل بجمعية الشبان المسيحية ، وأصبح رئيساً لتحرير مجلة دينية فلسفية هى مجلة السبيل Püt حتى عام ١٩٣٩ ، وظل بها حتى وفاته فى ٢٢ مارس ١٩٤٨ . وتعد مرحلة وجوده فى فرنسا من أخصب مراحل حياته حيث تحدث عن آلام الوجود الإنسانى ، وعن الحرية ، وعبر عن فلسفة تقوم على التجربة الروحية . تقابل فيما بعد مع " جبريل مارسيل " الفيلسوف الوجودى ، والممثل البارز الوحيد للوجودية فى فرنسا فى ذلك الوقت ، وكان مارسيل مطلع على الفكر الألمانى .

كتب "برديائيف " عدداً كبيراً من الكتب والمقاولات ، ترجم معظمها إلى لغات عديدة نذكر منها : "فلسفة الحرية ١٩١١، معنى الابداع ١٩١٦، فلسفة الروح الحر ١٩٢٩، مصير الإنسان ١٩٣١ ، الذات وعالم الأشياء ١٩٣٤، الروح والواقع ١٩٣٧، عبودية الإنسان وحريته ١٩٣٩ ، "برديائيف أسير الحرية " ١٩٥٠.

مؤثرات فلسفته :

لاشك أن الإنسان خاضع لمؤثرات بيئته المادية والإجتماعية ، ولتجارب التاريخ البشرى ، وإذا كان الإنسان حراً فى استجابته لهذه المؤثرات ، كان فعالاً وخالقاً . فالإنسان لاينشأ من فراغ ، بل بروحه الخلاق المبدع يستطيع أن يكون نسقاً فكرياً فريداً يضيف إليه من نسيجه الخاص .

ويمكن القول بأن للمؤثرات الفلسفية والفكرية أثراً ملحوظاً على برديائيف ، وقد كانت روسيا تجعل قبلتها الروحية ألمانيا ، فكان للفكر الألمانى أخطر الأثر فى التكوين الروحى لطبقة المفكرين الروس . وكان لهيجل وأتباعه ، وعلى رأسهم فويرباخ ، واشتروس ، وماركس بالغ النفوذ .[٣]

وإذا كان "برديائيف" قد عد التجربة الشعورية الحية مصدراً لفكره ، إلا أننا نجد فى تجربته الحية هذه عناصر قد تفاعلت وانصهرت مع جملة هذه المؤثرات لتصبح بدورها تجربة عميقة خصبة متعددة الأبعاد.

يقول :"كانت دائماً تبتعث نشاطى عقول جميع أولئك الذين اتحيت لى فرصة لقائهم وقراءتهم .. إلا أن تلك المؤثرات جميعاً تلقيتها فى حرية ، ولا أستطيع أن أفكر فى أى تأثير عقلى مالم استوعبه فى أعماق حريتى ، وتقرير مصيرى ، ولاأفهم إلا بالعودة إلى الذات .[٤]

يصف "لورى" فلسفة برديائيف بأنها ذات طابع مسيحى ، فقد كان يدافع عن الأفكار المسيحية كأساس لبحثه عن الحقيقة مؤكداً على (الإنسان – الإله) ، لأن مفهوم الإنسانية أصبح واضحاً من خلال الخلاص بالمسيح ، وكان مهتماً بالانسان ، وهو مايسميه تحقيق الذات من خلال التعاون المبدع مع الله.[٥]

ورغم هذا يقول برديائيف :" أنا ليست لاهوتياً ، ومعالجتى لهذه المشكلات وصياغتى لها لا تتعلقان باللاهوت .[6]

ورغم اعتراف برديائيف ان فكره لم يتبلور وفقاً لأى نموذج تقليدى محدد، إلا أنه يستشهد بمفكرين أثروا عليه ، وغذوا فيه حبة للحرية . فمن جانب التصوف .يعقوب بوهمه ،إكهارت ، ومن رواد المثالية : كانط وهيجل ، وشوبنهور ، ومن الجانب الإجتماعى : بليخانوف ، هرزن ،ونيتشه وماركس. أما الدين فقد تأثر بسولوفيف ، وديستوفسكى .

أما عن الشخصية فقد تأثر بماكس شيلر ، كما تأثر بـ كيركجورد ، ياسبرز من رواد الوجودية [7]

تلتقى الفلسفات الوجودية جميعها – كما اوضحنا سابقاً– فى نقطة غاية فى الأهمية ، ألا وهى الذاتية، والاعتماد على الذات ومعايشة التجربة . هذه المعرفة الذاتية معرفة عينية وليست مجردة ، مرتبطة بالوجود العينى الواقعى للحياة الفردية .

يقول برديائيف :"إن المعرفة ذاتية ، والذاتية هى الحقيقة – كما قال كيركجورد – ولذلك فهى ليست نتاج المجمتع أو العقل الكلى " هذا الاتجاه فى التفكير هو الذى أدى بى إلى الفلسفة الوجودية التى ضمنها فيما بعد كتابى " العزلة والمجتمع ".

ويرى برديائيف أن الوجودية ليست ظاهرة جديدة ، ونستطيع أن نميز موضوعها الحى فى تاريخ الفكر بأسره ."وقد كنت وجودياً حتى قبل أن أعرف كتابات كيركجورد " وهو يعد وجودياً لأنه يؤمن بأولوية الذات على الموضوع ، لأنه يرى حياة الإنسان والعالم تمزقها المتناقضات التى لايستطيع أى مذهب عقلى ، ولأى نزعة باطنة أن تحلها . وقد رغبت ألا تكون الفلسفة عن شئ بل تكون هى هذا الشئ نفسه ، أو تكون كشفاً عن الطبيعة الأصلية وطبيعة الذات نفسها .[8]

يرى برديائيف أن ياسبرز مفكر أغنى وأشد حساسية من هيدجر، وتفكيره زاخر بالاستبصار النفسى، كما أن له إحساساً عميقاً بالتاريخ .

يقول : " إننى لأشترك معه أكثر من أى وجودى معاصر آخر فى كثير من الأمور ، فلابد أن يكون الفيلسوف الوجودى مدركاً للهوية بين مصيره الشخصى ومصير العالم .

ورغم هذا يعترف برديائيف بأنه ليس لـ كيركجورد أو لـ "هيدجر" أو حتى "يسبرز" أى تأثير خاص على تفكيره ، وإنما كانت تجربته فى الحياة هى التى تمد تفكيره الفلسفى بالغذاء قبل أى شئ آخر . ولذلك فالفلسفة لايمكن أن تفترق عن مجموع تجارب الإنسان الروحية أو عن مجاهداته واستبصاراته وإيمانه الدينى .

المنهج الحدسى :

إذا كانت هناك كلمة تصف منهج برديائيف فى الفلسفة فهى " الحدس" . الحدس عنده هو المصدر الذى ينبع منه النور الذى يضئ كل فعل من أفعال المعرفة ، ولايمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان. لذلك يؤكد برديائيف على الأساس الحدسى للفلسفة والطابع الذاتى للمعرفة ، والذى ينكشف من خلال الأنا الروحية .

يقول : "علينا ألا نلتمس معيار الحقيقة فى العقل أو الذهن ، وإنما علينا أن نلتمسه فى الروح المتكامل. الروح هى الذات ، والشخصية والحياة والحرية الدينامية والفعل الخلاق .

أما الطبيعة (الآخر) فهى الموضوع ، والشئ ، والضرورة ، والحتمية ، والثبات .لذلك فالمعرفة لاتتم عن طريق التصورات العقلية أو التفكير المنطقى ،بل عن طريق التجربة الحية .(٩)

على ذلك فإن ما يدرك موضوع المعرفة ويتأمله ليس "الذات" المعرفية أو العقل الكلى المجرد ، لكن الشخصى العينى .فالفلسفة الحقيقية هى التى يحتل فيها "الإنسان" مكان الصدارة بدلاً من الكون أو العالم. لذلك لاالمجتمع أو الدولة أو الأمة مقدس ،بل الإنسان وحده .(١٠)

فالانسان هو المحور الأساسى لفلسفة برديائيف كلها ، وقد نظرإليه نظرة خاصة وصلت إلى مرتبة الألوهية ، حتى رأى أن الاعتداء على الإنسان يعنى فى الوقت ذاته التعرض لله .

"الإنسان مقدس " ، ولايجب أن تهان كرامته ، مهما كانت مرتبته ومهنته ودينه وطائفته ، فهو إنسان قبل كل شئ"

يقول :"إن الإنسان هو الفكرة المسيطرة على حياتى ... صورة الإنسان وحريته الخلاقة ومصيره المبدع — بيد أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله ، وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية .

مشكلة الإنسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية كافية على يد آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية ، وحان الوقت لوضع هذه المشكلة بطريقة أخرى "(١١)

الإنسان مشكلة محيرة فى معنى وجوده وطبيعته وغاياته .

كان ماكس شيلر أول المنبهين إلى حل هذه المشكلة .إن معرفة الإنسان كذاته أشبه بالمستحيل . والإنسان مشكلة لأنه يحيا على التناقض فى نفسه ،فإن وجوده فى صميمه إن هو إلا توتر بين الحرية والضرورة ، بين التناهى واللانهائية ، بين التعدد والوحدة ، بين الجسم والروح .

"من علامات الجهل وضيق الأفق أن يدهش المرء لصراعات الإنسان ومتناقضاته .. فالإنسان فى أساسه كائن متناقض . الكبرياء والتواضع كلاهما داخل نفسى ، ومن الغريب أننى كنت أعانى أشد أنواع القلق حدة فى أثناء لحظات السعادة فى حياتى " (١٢)

الإنسان لغز نحاول دائماً كشفه ، وسوف يظل الإنسان ذلك المجهول الذى نحاول معرفته .

هل معنى أن طبيعة الإنسان غامضة ان نتوقف عن البحث والتفكير ؟

الحقيقة أن هذه المشكلة لم تتوقف عن البحث ، وتعود بداياتها الأولى إلى فلسفة "سقراط"التى تدور حول معرفة الذات "إعرف نفسك"، كما نجدها فى فكر أوغسطين فى العصور الوسطى المسيحية ، وعند بسكال فى العصور الحديثة .كما يعد "ماكس شيلر" من أكثر المساهمين فى دراسة هذه المشكلة فى الفكر الألمانى الحديث .

لذلك فالفلسفة مذهب إنسانى ، ومشكلتها الرئيسية هى الكشف عن طبيعة الإنسان الأساسية .

الفلسفة إنسانية بمعنى أنها لايمكن أن تتجرد عن الحياة ، وأن تستحيل إلى فلسفة نظرية صرفة .

الفلسفة الحقة يجب ألاتكون قائمة على التجريد الخالص الذى يجعل موقف الفيلسوف زائفاً معرضاً للانهيار .الفلسفة تعبير كامل عن الحياة الروحية .(١٣)

على ذلك لايمكن استبدال قضية الإنسان بأية قضية أخرى كالطبيعة أو القيم المثالية أو فكرة الخير.

ويرى برديائيف أن الإنسان ينتمى إلى عالمين متناقضين ، وقضياه المتناقضان موجودان داخل ذاته .فالإنسان ضعيف وقوى ، حر ومستعبد ، وهو كائن أرضى وجذوره فى السماء (الله)، وأيضاً فى الأعماق السفلى (الأرض) .الإنسان كائن ذو طبيعة مزدوجة ، فهو لاينتمى إلى العالم الأرضى أو الموضوعى فقط ،بل إن وراء هذا الإنسان الطبيعى يختفى الإنسان الأعلى أو الترنسندنتالى Transcendental ، والحياة الروحية تنبع من هذا الجانب المتعالى .(١٤)

على ذلك رفض برديائيف النظر إلى الإنسان باعتباره كائن عاقل ، كما رفض رأى العلم الطبيعى فى الإنسان بوصفه نتاج التطور البيولوجى الحيوانى ، حسب تصور دارون وغيره ، وينظر برديائيف إلى نظريات التطور بوصفها عاجزة عن تفسير مفهوم الإنسان الحقيقى.(15)

الإنسان فى جوهره خالق مبدع ، لأنه صيغ على مثال الله .(هذا يعنى أن فى الإنسان عنصر إلهى مقدس) . وهذه الفكرة ليست جديدة ، فلها جذروها فى المسيحية وخاصة عند بسكال ، كما توجد عند بعض متصوفة الإسلام من أمثال محى الدين ابن عربى. *

ويرى برديائيف أن النظريات التى تحاول أن تفسر الإنسان بالرجوع إلى طبيعته المادية أو

---

* يحتل الإنسان — فى مذهب ابن عربى — مرتبه تكاد تفوق مرتبة الملائكة .يقول "الإنسان هو أكمل المخلوقات ، وهو الغاية من وجود العالم ، وإنه روحه وقلبه. والإنسان الكامل — لا الإنسان الحيواني الذى يخضع لطبيعته المادية — وسط بين الله والعالم ،فلولا وجود الإنسان لما كان لهذا العالم معنى .

ويصف ابن عربى الإنسان بأنه العالم الأصغر ، والعالم بأنه الإنسان الأكبر (راجع هنا : مقال عن فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى. د. محمود قاسم ، ضمن كتاب :دراسات فلسفية . تصدير د. عثمان امين .ص ١٤٣:١٤٤.

عن طريق الجانب الموضوعى فقط ــ لاتصلح بمفردها رغم ما تنطوى على عناصر صحيحة ،لأنها تغفل الجانب الروحى السامى فى طبيعة الإنسان ، ويؤكد برديائيف أن المسيحية تعالج مفهوم الإنسان بوصفه مخلوقاً يحمل صورة الله وشبهه . ومن هنا فالمبدأ المسيحى يعالج مشكلة الإنسان بصورة أفضل ، حيث يشير إلى أن الإنسان كائن حر ، وروحى قادر على كشف الطبيعة والتأثير فيها. وهكذا فالإنسان عند برديائيف ليس كائناً خاطئا يكفر عن خطاياه ، وليس كائناً عاقلاً ، ولا اجتماعياً متطوراً ، وإنما هو كائن مبدع أيضاً . لذلك فإن تعريف جانب واحد من الإنسان ينطوى على السذاجة ،لأن الإنسان نتاج عنصرين مترابطين ومتداخلين فى طبيعته .

والإنسان المتعالى عند برديائيف لايمثل شيئاً أخر إلا الروح وحدها ، ولذلك تتحدد شخصيته عن طريق الروح فى المقام الأول. الإنسان هو لغز العالم ،بل هو اللغز الأعظم، فيما يرى برديائيف، ليس لكونه مجرد مخلوق إجتماعى أو أنه جزء من الطبيعة ، بل لأنه يمتلك الشخصية الإنسانية ، وهى محل عنصره المتعالى .(16)

لذلك فإن مفهومنا عن الإنسان لابد وأن يؤسس على مفهوم الشخصية .

ويؤكد برديائيف أن الفلسفة إنسانية ، بمعنى أن اهتمامها ينصب على كشف شخصية الإنسان ، وليس البحث فى العالم او التصورات المجردة الشاملة كما فعل هيجل ، ولا كالاجتماعيين من أمثال دوركيم وماركس ، ولامثل علماء النفس الذين يردون الشعور إلى عناصر مادية . مثل هذه الآراء قد أخفقت فى كشف الشخصية .

والشخصية أو الشخصانية **Personalism** منهج يؤمن بحرية الابداع دون التقيد بمذاهب جاهزة، وهى فلسفة حية تتيح للإنسان فرصة التطور الحر ، كما تؤمن بأن الشخص هو جوهر الوجود. والشخصية بالنسبة إلى برديائيف ليست وسيلة ،بل غاية ، قضية ذاتية نتيجة لتجارب ومعاناة خاصة ، وليست جاهزة ، ولايمكنها أن تصل إلى الكمال ،لأن الإنسان يظل يجاهد فى سبيل تحقيقها .

إن الشخصية تعانى من الألم ، وتشعر بالبهجة . والذين يتحدثون عن معاناة وآلام الشعب فإنهم يقصدون معنى مجازياً .إن الشخصية هى التى تعانى تجربة الحياة ، هذه المعاناة التى تعطيها المعنى الحقيقى ، وهى التى تجعلها متماسكة .

ويرى برديائيف أن ثمة علاقة وثيقة بين الحرية والشخصية ، فالشخصية هى التحرر من سيطرة الطبيعة والمجتمع والدولة ، هى مقاومة وانتصار متواصلان على الاستعباد ... وهى تقرر ذاتها من الداخل ، وقرارها الداخلى ينشأ من الحرية .

فالصراع والألم أساسى لحياة الشخصية ، والمعاناة هى الضريبة التى تدفعها من أجل الحرية .(١٧)

ويقبل برديائيف فكرة أن لكل إنسان رسالة ، وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقاً كاملاً .لذلك يعتقد برديائيف أن الوجود الإنسانى لايكتسب دلالته إلا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة ، ومن الفكر المجرد ، وحينما لايعلو عليها إلا إله حى . إن علماء الاجتماع الذين يؤكدون أولوية المجتمع على الشخصية ، ويعملون على تقيد الشخصية بالمجتمع مخطئون . ونجد هذا الخطأ عند ماركس ، كما نجده عند هيجل من فلاسفة الألمان ، فالفلسفة المثالية تؤدى مباشرة إلى النزعة اللاشخصية .

الخلاصة التى يريدها برديائيف هى أن الشخصية ليست ظاهرة طبيعية تنتمى إلى معطيات العالم الطبيعى الموضوعى ، ولكنها عميقة ووجودية تنتمى إلى عالم الروح . وكل شئ ينشأ عن المجتمع فهو استعباد ، وكل شئ يصدر عن الروح يكون حراً.(١٨)

ويرى برديائيف أن الأنانية أو التمركز حول الذات يضعف الشخصية أو يقتلها ، وهو عقبة فى سبيل تحقيقها .

إن التطور الحر للشخصية يستبعد الاهتمام بالذات فقط ، ولكنه يقوم على تطلع الذات إلى الاتصال بالــ "أنت " ، والــ "نحن ".

وقضية الشخصية هى تحرير الإنسان من حالة العبودية للطبيعة أو للدولة أو للطبقة أو للمجتمع ، او للتكنولوجيا ...

تحقيق الإنسان لذاته يواكب تحرره من كافة أنواع العبودية .

هكذا جعل برديائيف الشخصية الحرة المبدعة محور فلسفته ، ورفض كل أنانية أو ذاتية فردية تغلق الباب على صاحبها ، وتجعله عبداً لنفسه لتفقده بذلك كل مشاركة أصيلة حية مع الأخرين . وقد حرص برديائيف ان يبين لنا خطورة خضوع الإنسان الأعمى لذاته ، وتضخيمه لها حتى تصبح وحدها المقدسة وكل ماعداها لاوجود له .

يقول : النزعة الذاتية Ego centricity تعد بمثابة الخطيئة الأصلية للوجود البشرى The original sin of man ،فهى تدمر العلاقة الحقيقية بين الذات والأخر ، بين الله والعالم ، بين الشخصية والكل . هذا النوع من الفردية لايكون طاغية إلى نفسه فقط ،بل إلى غيره أيضاً ، ويؤدى هذا إلى عبودية الإنسان لنفسه من الداخل ، وهو أخطر أنواع العبودية .

لهذا يحرص برديائيف على التمييز بين "الفردية" التى تؤدى إلى هذا ، وبين " الشخصية" ،لأن النزعة الفردية لايمكن أن تمثل طريقاً من طرق التحرر الإنسانى .(١٩)

الواقع أن تحقيق الذات لايعنى سوى اكتساب الحرية التى هي عملية شاقة تستلزم الصراع والمجاهدة ، ولابد من تحمل شتى ضروب الألم والمعاناة من أجل الحصول عليها. وكثيراً مايود المرء لو تخلى عن حريته حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذى لا يكاد ينفصل عنها .

وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة أو من أسر المجتمع ،أو من سطوة الدولة أو من طغيان الآلة .... فإننا فى كل الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية "التحرر" من مجاهدة وصراع وألم ومشقة .

هكذا جعل برديائيف من "الألم" الجسر الضرورى الذى لابد للذات من أن تمر به فى طريقها إلى الحرية . وفى هذا يكاد يتفق مع "كيركجورد"الذى رأى أن الألم هو العلاقة التى تميز الإنسان المتدين، لأن الألم يعنى العزلة الروحية والحياة الباطنة العميقة والشعور بالتناقض الحاد بين المتناهى واللامتناهى.

وترتبط الشخصية عند "بردیائیف" بالحب ، وهى مستحيلة بدونه، لأنه بدون الحب والاتصال مع الاخر (الصديق أو المحبوب) تكون الشخصية ناقصة . وهى قادرة على السمو والتعالى بهذا الحب ، والأخر هنا لايكون مع الناس فقط ولكن مع الله أيضاً ؛ الحب هو الطريق إلى تحقيق الشخصية ، وبدونه لايمكن القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمة اتصال روحى .[20]

جدلية الذات والاخر (العزلة والاتصال)

العزلة والاتصال الروحى فى استقطابهما وتداخلهما أساسيان للحياة ، هما فعلان من أفعال الوجود الإنسانى تدور حولهما علاقة الذات فى حوارها مع الأخر . الأنا تتهدها العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تتغلب على عزلتها .

العزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى ما ، لأنها تفترض الشعور بالذات، وأن أكثر أشكال العزلة أو الاغتراب هو ما نعانيه وسط المجتمع فى العالم الموضوعى .

ويعبر بردیائیف عن شعوره بالعزلة وسط المجتمع فيقول :

" لم اشعر إطلاقاً بأننى جزء من العالم الموضوعى ، أو باننى أحتل فيه مكاناً محدداً ، أو مركزاً معيناً. ذلك أن التجربة التى عانيتها عن نفسى عزلتنى جانباً عن العالم الموضوعى ، ولم أتصل بهذا العالم إلا من ناحية السطح فحسب ، وإحساسى بالانفصال وعدم الاستقرار فى العالم ، ذلك الإحساس الذى عبرت عنه فلسفياً بالاحالة الموضوعية Objectification كان فى قلب نظرتى كلها إلى العالم .

العالم كعالم موضوعى — عالم اغتراب ، والإنسان لم يوضع فى البيئة الملائمة لروحه ، فهو غريب عن العالم ، وهو شخص يشعر بالبعد ، وبانه قادم من عالم أخر سيعود إليه .

هل معنى ذلك أنه ليس ثمة اتصال بين الذات والأخر ،وان العزلة هى الملجأ الوحيد للهروب من العالم الموضوعى المؤلم ؟

يجيب برديائيف على ذلك فيقول: إنه فى اعماق عزلة الإنسان ينمو الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده ، والوعى الذاتى يقتضى الشعور بالأخرين ، ومادامت حياة الإنسان تعبيراً عن "الأنا" ، فإنها تفترض وجود الأخرين ، ووجود العالم ووجود الله ".
لذلك فالعزلة لاتعنى الانعزال ،لأن انعزال الذات انعزالاً مطلقاً ، ورفضها الاتصال بأى شئ خارجها عبارة عن انتحار .(21)

ويعبر برديائيف عن هذه العلاقة الجدلية بين الذات والاخر فيقول "لاأستطيع أن أتصور نفسى جزءاً من وضع إنسانى عام أو عادى ، وكان هذا الشعور بالغربة ينشأ أحياناً من أى تجمع للناس أو من أية حادثة يومية . ومع هذا كله فأنا اجتماعى ، ولقد مارست حياتى متحدثاً مع غيرى من الناس ، كما اشتركت أيضاً اشتراكاً إيجابياً فى الشئون الإجتماعية ، والحركات السياسية. وليس تفكيرى " مناجاة متوحدة " ، وإنما كان للحوار والاحتكاك بفكر الآخرين أثر منعش لتفكيرى الخاص .
هكذا يتبين لنا طبيعة التناقض بين الذات والأخر فى فكر برديائيف ، الميل إلى الوحدة والاجتماع فى آن واحد ."إننى أشعر بالوحدة فى أشد حالاتها حينما أكون بصحبة الأخرين (22) "

وعلى ذلك ليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدماً من الانطواء على الذات ، واستغراق "الأنا " فى نفسها ؛ على الذات أن تعمل دائماً على أن تعلوا على نفسها ، وفى عملية العلو هذه تميل إلى الخروج من عزلتها ، وتتحد بالذات الأخرى ، بالأنت ، وبالناس ، والعالم الإلهى . العزلة المطلقة إذن لايمكن تصورها ، بل من الضرورى أن تكون مقترنة دائماً بوجود "الغير" ، "والذات الأخرى ".

طرق قهر العزلة والتغلب عليها :

حينما تتجرد " الأنا" من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشتاق إلى وجود أكثر عمقاً وأشد أصالة، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية . ويرى برديائيف "أن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما نعانيه وسط المجتمع ،فى العالم الموضوعى .
واتصال " الأنا " باللاأنا ، وبالعالم الموضوعى لايحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر من أن يخففها .

فكيف يمكننا تخفيف العزلة أو التغلب عليها ؟ يجيب برديائيف على ذلك فيقول :" إن الأنا تحاول أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة منها : المعرفة ،الجنس ، الحب ، الصداقة ، الفن ، الحياة الأخلاقية والاجتماعية .. وما إلى ذلك من وسائل متعددة . ولكن هذه

الوسائل تخفف فقط من العزلة ولاتقضى عليها ، لأنها جميعاً تقتضى عمليات الإحالة الموضوعية : (٢٣)

مما لاشك فيه أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة ، إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركزة فى ذواتنا ، وتنقلنا إلى مكان وزمان آخر حيث تتصل بالذات الأخرى ، وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من توحده ، ويحقق الاتصال بين الناس .

كذلك " الصداقة " ، "والحب " يمكن أن يحقق الاتصال بين الأنا و"الانت " ، الـ "نحن" . ولكن كل هذا لايحقق الذات الأصيلة ، لأن الإنسان فى العالم الموضوعى أو الحياة الإجتماعية يضع قناعاً اجتماعياً معيناً ، ولايحقق الاتصال الروحى على الوجه الأكمل .

ويرى برديائيف أن " الجنس" لايقضى على شعور الإنسان بالعزلة ،بل أنه من الأسباب الرئيسية لهذه العزلة .

فوجود الجنس يتطلب الحاجة والرغبة فى أن يكون المرء مع الأخر . والزواج والعائلة من نتائج الجنس الاجتماعية

وبما أن الجنس ظاهرة طبيعية بيولوجية موجودة فى العالم الموضوعى، فهو لذلك لايمكن بواسطته التغلب الكامل على العزلة .

لذلك يقرر برديائيف أن الحب يسمو على الجنس . والحب والصداقة هما أمل الإنسان فى الانتصار على العزلة . والحب هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه الغاية

الحب وحده الذى يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع "الأخر" . الحب عند برديائيف أقرب إلى عالم الحرية ، وأكثر التصاقاً به ، فالحب شخصى فردى ذاتى ، يتجه بكل كيانه إلى الشخصية التى لاتتكرر ، فهو يكشف الشخصية ويدركها ، ويلحق نفسه بكل ماهو متفرد ليؤكده ، ويصل إلى الأبدية عن طريقه ، وبهذا يعد الحب ظاهرة تحدث خارج هذا العالم — عالم التموضع — الإحالة الموضوعية .

ويتفق برديائيف مع هربرت ماركيوز فى أن الحب وثيق الصلة بمعنى التحرر الإنسانى ، إلا انه يختلف عنه فى أن " ماركيوز" نظر إلى الحب فى ضوء الغريزة الجنسية وحدها ، بينما يتعالى الحب ويسمو على الجنس فى نظر برديائيف ، ويشكل عالماً مستقلاً عنه يعارض به عالم الغريزة الجنسية ، الذى يصفه برديائيف بأنه عالم العبودية الإنسانية "(٢٤)

ويأتى الدين كمحاولة للتغلب على العزلة ، وإلى تحرير الأنا وتحقيق الاتصال الروحى الحميم ، فالانتصار الحقيقى للأنا على العزلة لابد وأن يكون انتصاراً روحياً ، ولكن الدين أيضاً مرتبط بالاحالة الموضوعية . والله وحده هو القادر على التغلب على العزلة . وقد يكون الدين عقبة فى سبيل الاتصال بالله حينما يصبح مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية . وهنا لايحقق الدين أساسه وجوهره ، وهو الاتصال ، بل قد يكون سبباً فى الشعور

بالعزلة، وعقبة فى سبيل الاتصال بالله . ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين "الأنا "، و"الله "ضاربة بجذورها فى الحياة الداخلية ، ويتمثل سر المسيحية فى علو "الأنا" فى المسيح — الإنسان الألهى — وفى طبيعته المزدوجة (الإنسانية — الإلهية) ، وليس فى مجرد الاعتناق الصورى للإيمان أو الانضمام الصورى إلى عضوية الكنيسة كواقع موضوعى أو المؤسسة اجتماعية ، والتى تتضمن أصل العبودية ، وتؤدى إلى تدمير الحياة الروحية .

الاتصال الروحى* :

يقرر برديائيف عجز الوسائل السابقة فى إمكانية القضاء على العزلة ، لسبب واضح هو عدم توافر الاتصال الحقيقى أو الروحى فى واحدة منها . ولايمكن أن نفهم الاتصال بالآخر إن لم نعان تجربة الوجود مع الأخرين ، ولايكون هناك اتصالاً حقيقياً إلا إذا كان هذا الاتصال روحياً.

إن الاتصال الروحى لايحدث إلا بين الأنا والأنت أو بين الأنا والأخر لأن الاتصال الروحى يطرح العالم الموضوعى جانباً . فالقوانين الطبيعية ، والمجتمع ، والدولة ، والأسرة ، والطبقة ، كل هذه أنواع موضوعية حينما توضع فى مقابل الشخصية .
فالعالم الاجتماعى الموضوعى هو عالم الاتصال الخارجى ، والصفة المميزة للاتصال الروحى تتضح فى حقيقته الوجودية .(٢٥)

لأستطيع أن أكون ذاتى بالاكتفاء الذاتى بدون الاتصال بالآخر ، ولكن من المهم أن نعلم الفرق فى الآخر أو الاتصال بكثير من الناس يجعل الذات تكون فى أشد أنواع السطحية .

إن غرض الاتصال الوجودى إنقاذ الوجود الإنسانى من خطر "الأنا وحدية" ، ومن نزعة " الشمول " . هكذا يتطلب الاتصال الوجودى " العزلة والاتصال " ، هذه العلاقة الجدلية بين الذات والآخر . والاتصال بالآخر " الله" هو التعالى أو حركة العلو الذاتى . وهكذا أكد برديائيف فى النهاية رأى كيركجورد الذى استمر فى عزلته مؤمناً بان الصلة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بها الفرد هى صلته بالله ، وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى .

---

* اهتم الوجوديون عموماً بدراسة علاقة الإنسان بالآخر ، فذهبوا إلى أن مشكلة الاتصال بين الذوات من أهم مشكلات الفلسفة . عرض ياسبرز لهذه المشكلة تحت اسم " الاتصال " ، هيدجر تحت عنوان الوجود مع الآخر ، جبريل مارسيل "مشكلة الأنت" ، سارتر " الوجود للآخر " أما برديائيف فقد أطلق عليها " الاتصال الروحى "

الحرية عند برديائيف هى أساس كل شئ ، وأسبق من كل شئ ، وهى أيضاً مصدر القيم الإنسانية جميعها . ولكن الحرية التى يريدها برديائيف لاتتحقق فى عالم الضرورة الموضوعى ، بل هى " الحرية المتعالية " التى يقدمها لنا الدين ، والتى توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة . يقول : " الحق أننى لم أخدم سيداً على الأطلاق إلا الحرية التى دعانى إليها خالقى " ولقد وضعت الحرية بدلاً من الوجود فى أساس فلسفتى ، فهى منشأ الإنسان ومرجعه إليها .

" إن سر العالم يكمن فى الحرية ... لقد تزوجت الحرية منذ طفولتى المبكرة ، وما كنت أقبل قط التنازل عنها " (٢٦)

والحرية التى ينادى بها برديائيف هى الحرية الميتافيزيقية التى لاتتحقق فى عالمنا الموضوعى ، ولكن تتحقق فى عالم الروح عن طريق النعمة الإلهية . ولذلك فإن تصور برديائيف عن الحرية ليس التصور الذى تتحدث عنه الفلسفة باعتبارها حرية الإرادة ، والاختيار بين الخير والشر ، فهذا النوع من الحرية – فيما يرى برديائيف – يجعل الإنسان دائماً فى حالة خوف وقلق دائم ، لأنه لايستطيع أن يبدع من خلال حريته تلك ،بل عليه أن يقبل أو يرفض ما هو معطى له .لذلك فإن ممارسة الحرية ليست مجرد اختيار بين الخير والشر ، لأن الحرية الحقيقية تأتى من العناية الإلهية ، وليس من الإرادة الحرة. ويعتقد برديائيف أن الحياة فى الله هى الحرية ، هى الانطلاق الذى لايكبله عائق .إن الإنسان كائن حر مبدع لأنه جزء من الحقيقة الإلهية .

الحرية التى يريدها برديائيف سابقة على كل شئ حتى عن الوجود نفسه . وهى تعنى اللاأساس* **Ungrund**.

يعتقد برديائيف أن الحرية لاعقلية ، أرضيتها فراغ أى "بلا أساس" وهذا التعبير أخذه برديائيف عن بوهمه .

والتعبير المرادف للأساس بوهمه عند " برديائيف " هو **Meonique Freedom**، الذى يشير إلى الحقيقة النهائية بوصفها ديناميكية لاموضوعية لامحدودة ، هذه الحرية اللامعقولة ليست شيئاً إلا الطاقة الخلاقة التى تتضمن كل أشكال الجدة والابداع .(٢٧)

---

* اللاأساس مشابه للمادة الأولية عند أفلاطون ، أو الهيولى عند أرسطو ، ربما يمكن تحديدها بوصفها إمكانية خالصة **Pure potentiality** ، ولكنها واقعياً غير محددة .

كان برديائيف مهتماً بفكرة بوهمه حول " السر الأعظم " الذى هو النور الذى يكشف للإنسان عن حقيقة الطبيعة والكون ، وبغير نور تصبح السماء والأرض عالماً من الظلام الحالك . فالله هو " السر الأعظم " ؛ وقد لاحظ برديائيف أن تعاليم بوهمه فى "اللاأساس" لم تكن فى حقيقتها انعكاساً لمذهب عقلانى منطقى ، بقدر ما كانت تعبيراً عن رؤية أو حدس إشراقى أصيل .

يقول بوهمه :"هناك شئ فى الله ينبغى أن يدرك باعتباره هاوية لا قرار لها A Fathomless abyss وهذا الشئ هو ما اطلق عليه بوهمه Ungrund (الألمانية) ، وهى تعنى اللاأساس . وبناء على هذه النظرة تصبح الحرية ليست وجودية الطابع ، بل عدمية Meonique أى منبثقة من العدم ، وانه قبل الوجود وأعمق منه يكمن اللاأساس. ومع ذلك التأثر يوجد فارق بين نظرة بوهمه وبرديائيف إلى اللاأساس . فالحرية عند بوهمه تمتد بجذورها فى الله ذاته ، اما الحرية عند برديائيف فهى ليست مخلوقة بواسطة الله ،بل هى أسبق منه .

إذن الأساس الذى تستقر عليه الحرية هو هاوية الظلام والعدمية ، فالحرية غير مخلوقة لأنها ليست جزءاً من الطبيعة ، وهى سابقة على العالم ، وأصلها فى فراغ .(٢٨)

يقول برديائيف :" لقد وحدت بين "اللاأساس " ، وبين الحرية الأولية " التى تسبق كل تحديد وجودى. وهذه الحرية ــ وفقاً لبوهمه ــ توجد فى الله ، وهى اكثر المبادئ غموضاً فى الحياة الإلهية ، هذا بينما تصورتها أنا خارج الله ، مؤثراً ألا أتحدث عن السر النورانى الذى يتجاوز كل حديث ويفوق كل وصف لحياة الله .(29)

وفى ضوء هذا التفسير ، فالحرية لاتخضع لمنطق الفهم ، ولاتدرك فى ضوء ، قوانين الطبيعة لأنها مستقلة عنها تمام الاستقلال .

ومن هنا كان تقدير برديائيف لــ "كانط" حيث إنه أدرك الاختلاف بين مملكة الحرية ومملكة الطبيعة . فمملكة الحرية تتطلب النعمة الإلهية التى هى الحقيقة الأسمى ، من حيث إن أفعال الله فى الحرية ومن خلالها ، وعندما يكون الإنسان حراً تماماً ، يكون عندئذ فى النعمة الإلهية .

هذه هى يقظة العنصر الإلهى فى الإنسان ، لأنه بدون النعمة الإلهية لاتوجد حرية . وقد ادركت الميتافيزيقا المسيحية الحرية بهذا المعنى ، والتى تعد تجاوزاً أو علواً على العالم الموضوعى ، وتعبيراً عن الاتصال الروحى .

<u>الحرية والابداع:</u> (30)

يرى برديائيف أن الإنسان لايتغلب على ضغط المؤثرات الخارجية واستعبادها له إلا بالفعل المبدع الخلاق . ويربط برديائيف الحرية بالابداع فيقول : " كانت مشكلة الإبداع بالنسبة إلىّ هى ومشكلة الحرية شيئاً واحداً ،ذلك أن فعل الإنسان الخلاق ، وظهور اشياء

وقيم جديدة فى العالم ، أمر لايمكن تصوره داخل دائرة الكينونة المغلقة التى تخضع لكل أنواع التحديد من سببية وغيرها .

والإنسان لايمكن ان يبدع إلا فى الحرية ومن خلالها . ومنبع الحرية كامن فى العدم (اللاأساس)،والحرية هنا لامحدودة ، ولامعلومة ، ولامبررلها ،ولايمكن التعبير عنها إلا بالرمز .

ولكن الإنسان لايستطيع أن يخلق دون وسط ما ،أو يستغنى عن عالم الواقع الخارجى تماماً ، كما انه لايستطيع أن يصنع شيئاً من الفراغ ، ومع ذلك فإن السمة الرئيسية للفعل الخلاق تكمن فى كونه لايتحدد كله " بوسطه " الذى يتم فيه ، بل يتضمن شيئاً جديداً لايمكن أن يستمد من العالم الخارجى .

والخلق بهذا المعنى خلق من لاشئ ، وبدون هذه الحرية يكون الإبداع مجرد إعادة توزيع العناصر المعطاه التى يتألف منها العالم ، وسوف لايظهر شئ جديد أصيل يمكن أن نسميه إبداعاً .

إن الفعل الذى يكون على أساس معيارى أو قانونى يجعل الإنسان مجرد تابع لهذا القانون او ذلك المعيار ، وهذه التبعية هى المسئولة عن حالة الجمود أو البلادة . وهنا أبرز برديائيف جانب التجديد والإبداع فى مقابل التقليد والاتباع .

يقول :" إن الحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبى لبعض الأوامر والنواهى ، بل هى نشاط إرادى حر . فالابداع وليد الحرية ، وعلى ذلك فإن من شأن الروح الإبداعية فى مجال الأخلاق أن تخلق شيئاً جديداً مبتكراً ، شيئاً فريداً لم يقدر للعالم أن يشهده من قبل .

والمهم فى الإبداع الخلقى أن يعمل كل فرد بوصفه هذا الشخص المعين لا اى شخص أخر ، بحيث يجئ فعله وليد ابتكاره . وهنا يؤكد برديائيف ان مثل هذه الأخلاق الإبداعية Creativeness * تستلزم أولاً وقبل كل شئ أن تكون الشخصية الفريدة هى القيمة العليا فى الحياة الخلقية .

---

* دافع برديائيف فى كل مؤلفاته تقريباً دفاعاً ملحاً عن حرية الإنسان ، وخصص الفصلين السادس والعاشر من كتاب " الحرية والروح " لموضوع الحرية وصلتها بالابداع الحر الذى ينتظره الله من الإنسان . كما ناقش فى كتابه : "مصير الإنسان" الأخلاق الابداعية : حيث عرض لثلاث مستويات من الأخلاق :اخلاق القانون ، وقد وجه برديائيف نقده لهذا النوع لأنها تجعل من السلوك الخير مجرد طاعة عمياء لبعض القوانين التى تطمس الشخصية الإنسانية . ورأى أنه لابد ان نسمو إلى نمط أخر أعلى ، وهو أخلاق الخلاص الفردى ، ولكنه رأى أيضاً أن هذا النمط غير كاف ، فلابد من تحقيق الأخلاق الابداعية التى تتطلب شروطاً رئيسية منها حرية أولية لامخلوقة ، هبات خاصة عن الله ، والعالم بوصفه أساس الفاعلية الإنسانية. أخلاق القانون تؤدى إلى وأد أو تدمير الشخصية ، ولابد من تجاوزها إلى أخلاق الخلاص المسيحية ثم إلى أخلاق الإبداع الأخروية .

وليس المهم فى النشاط الإبداعى للإنسان الغاية التى يسعى إلى بلوغها ، بقدر ماهو " الطاقة الابداعية " التى يعمل على تحقيقها . فالأخلاق إذن تسير فى اتجاه الحرية والابداع.

يقول : " إنه ينبغى على الكنيسة أن تمنح القداسة الدينية لا لأولئك الذن يسعون إلى الخلاص الشخصى فحسب ، بل أن تمنحها كذلك لعبقرية الشعراء والفنانين والفلاسفة والعلماء والمصلحين الذين كرسوا أنفسهم للابداع باسم الله . والابداع بمعناه الباطنى يقتضى التفكير فى الله ، وفى الحقيقة وفى الحياة العليا للروح ."[31]

يقول برديائيف :" لقد جربت الحرية باعتبارها شيئاً إلهياً . فالله هو الحرية ، الله هو المحرر Liberator ، وليس السيد Master ، وهو المنقذ والمحرر من عبودية هذا العالم ، وليس له أية علاقة بمقولة السيطرة . الله هو السر Mystery ، السر الذى لا يمكننا أن نطبق عليه علامات. الضرورة والعلية والسيادة وغيرها من علاقات العالم الطبيعى والعالم الاجتماعى .إنه السر الذى يحاول الإنسان أن يعلو إليه ، ويدخل معه فى حوار وتواصل خلاق .إذن الله موجود فى الحب والحرية ، وليس فى الحتمية والعبودية والسيطرة .

ويرى برديائيف أن الشر والألم والجحيم ـــ كما نعاينها فى هذا العالم لايمكن أن تتخذ ذريعة ضد وجود الله ،لأن الإيمان بالله ينبعث عن شوق الإنسان إلى الخلاص من هذا الشر والعذاب ، وتجربة الشر تحفز الإنسان على أن يعلو على هذا العالم .

ويرى برديائيف أن الله يمكن أن يعرف ـــ عن طريق التواصل الوجودى الحى معه. وعلى ذلك رفض برديائيف تصور الله باعتباره ذلك "المطلق" الذى ينبغى الخضوع له .

يقول : " أنت لاتستطيع أن تصلى للمطلق ، ولايمكنك أن تحقق مقابلة أو حواراً معه "

ويقول أيضاً: " عندما أدركت نفسى باعتبارى مؤمناً بالله (مسيحياً) اعتنقت الألوهية ـــ الإنسانية ، التى تؤدى إلى أن الله فى حاجة إلى الإنسان وإلى استجابته الخلاقة للنداءات الإنسانية وهذا هو السر المزدوج للمسيح .

الإنسان إذن جزء من العنصر الإلهى . هذه هذا هى جوهر نظرية برديائيف فى الدين، الذى يختلف عن الدين التقليدى المتمثل فى الأرثوذكسية فيما يقول .

ومن هنا كانت رسالة برديائيف دفاع عن كرامة الإنسان وحريته الخلاقة .

<u>مناقشة وتقييم</u> :

قدمنا أولاً لحياة برديائيف ومؤثرات فكره ، وتبين لنا أنها جاءت نتيجة لعمق التجربة الشعورية التى خاضها ومن وحيه هو ، ورغم انه قد تأثر بأنماط مختلفة من المفكرين والفلاسفة، إلا ان فلسفته لم تكن وليدة الفكر النظرى المجرد بقدر ما كانت وليدة التجربة

الشعورية الحية ، فلسفته كما عبر عنها هى فلسفة الروح والحرية ، والمنهج الحدسى هو أساس هذه الفلسفة .

أكد برديائيف فى فلسفته أن " الإنسان " هو المحور الأساسى الذى يتحقق من خلاله وجود " الذات" أو الشخصية فى علاقتها الجدلية مع "الأخر" .

لقد أدرك برديائيف ما فى عصره من استهانة بكرامة الإنسان ، فكانت فلسفته تعبيراً صريحاً عن هذا العصر ، ودعوة صريحة إلى الدفاع عن الإنسان ، ومصيره ، وكرامته ، وتجاربه فى القلق والمعاناة ، وبحثه الدائب عن الذات والشخصية . وقد تجلى هذا فى دعوته إلى الحرية التى وصفها بأنها انطلاق لايكبله عائق ، ولايمكن تصورها إلا بممارستها ومعاناتها .

وفى تناولنا "للإنسان" عند برديائيف رأينا انه لايمكن تفسيره كموجود طبيعى فقط ، فثمة شئ أخر فى الإنسان ياتى من العالم الأعلى ، هو ماأسماه بالإنسان المتعالى.

والإنسان كائن حر مبدع — لا لأنه مخلوق طبيعى أو اجتماعى ، بل لأنه يمتلك الشخصية الإنسانية المتعالية ، لأنه جزء من الحقيقة الإلهية .

أكد "برديائيف " أنه لايمكن فهم الإنسان دون التعرف على الشخصية ، وأن تحقيق الذات أو الشخصية لايتم إلا بالتحرر من كل القيود الخارجية . ولكن هذا القول بحاجة إلى تأمل .

ولنا أن نتساءل : إذا ما أفرغنا الشخصية الإنسانية من كل محتوياتها التاريخية ، الاجتماعية ، والثقافية والسياسية ، والحضارية ، وكل ما اطلق عليه (القيود المادية) .. ماذا يبقى منها بعد ذلك إلا مجرد وعاء فارغ بلا مضمون ؟

لقد وقع برديائيف فى نفس الخطأ الذى دعانا إلى أن نتجنبه ، وهو أنه أحال الشخصية إلى بناء موغل فى التجريد ، وهو الفيلسوف الذى رفض منذ البداية كل نظرة مجردة لا شخصية للإنسان .

نحن مع برديائيف فى رفضه كل قهر أو قمع ضد الشخصية ، كما لانقبل صب الشخصية فى قوالب جاهزة . ولكن من ناحية اخرى لانستطيع ان نتغافل تماماً عن المؤثرات الاجتماعية والثقافية وغيرها فى تكوين الشخصية ، لأنها وليدة كل هذه العوامل. ولايمكن — باسم الحرية — أن نتغافل عن اهمية هذه الظروف ، وخاصة أن برديائيف اعترف بأهمية هذه العوامل وتاثيرها على فكره من خلال ترجمته لحياته، ومدى ارتباطها بتحليل الشخصية الروسية .

– قدم لنا "بردبائيف" رؤيته للعلاقة بين الذات والأخر ، فرأى أن عبودية الإنسان للطبيعة ، والمجتمع، والحضارة ، والمدنية ، بل وعبوديته لذاته .... يؤدى إلى " العزلة ". ولكن ليس معنى ذلك أن تنغلق الشخصية الإنسانية على ذاتها ، لأن العزلة التامة معناها

فناء للذات . لذلك رفض برديائيف كل انانية أو ذاتية نرجسية تغلق الباب على صاحبها ، وتجعله عبداً لذاته لتفقده بذلك كل تواصل ومشاركة مع الأخرين . وهنا يختلف برديائيف عن "سارتر" الذى رأى أن الجحيم هم الآخرون ، وانه لايمكن قهر العزلة أو التغلب عليها.

ويمكن أن ننظر إلى تلك الثنائية التى قدمها لنا برديائيف حول الذات والاخر باعتبارها تجسيداً او تعبيراً عن أزمة الإنسان المعاصر واغترابه ، وهى السمة التى اتسمت بها حضارتنا المعاصرة . فقد تزايد إحساس الإنسان المعاصر بالغربة عن ذاته . فالاغتراب ، التخارج ، قهر الطبيعة الإنسانية كل هذا يشير حقاً إلى عبودية الإنسان .

وقد عبر هيجل من قبل عن هذا المفهوم فى " محاضرات حول تاريخ الفلسفة " بقول : " فلنحى معاً فجر زمن أفضل ، قد تعود فيه الروح التى سقطت ضحية الأشياء الخارجية . إلى داخل ذاتها ، وترجع إلى نفسها مرة أخرى ، حيث تنال ما هو حقيقى وخالد وإلهى ".

وينبهنا الفيلسوف الوجودى المعاصر "بول تيليش" إلى الاغتراب والإنفصال اللذين يحيطان بالإنسان المعاصر بقوله :" لقد ازيلت جدران المسافة فى الزمان والمكان بالتقدم التكنولوجى ، لكن جدران الغربة بين القلب والقلب قد تدعمت بشكل مخيف " .

ونحن نرى أن هذا الشعور بالغربة أو الاغتراب لايقتصر على هذا العصر فقط وإن كان سمة من سماته ، ولكنه موجود فى كل عصر وبصور متفاوته . وفيه تتحطم علاقة الشخص بالعالم ، ولكن لهذا الشعور قيمة إيجابية فى أنه يرد الإنسان إلى ذاتيته وإلى وجوده الأصيل الذى يساهم بقدر كبير فى رؤيته الإبداعية .

أما عن رؤية برديائيف للحرية وأسبقية الحرية على الوجود ، بل على الله ذاته ، قوله أن الحرية تعنى اللاأساس ـــ هذا الذى لاتستطيع أى لغة لاهوتية أو ميتافيزيقية وصفه أو شرحه .

ونحن نتساءل :

هل القول بحرية لامخلوقة ، لاأساس لها ، مستقلة تمام الاستقلال عن الله ذاته يتفق مع الإيمان بوحدانية الله ؟ وقدرته المطلقة على كل شئ ؟ هل يمكن أن تكون هناك حرية لم يخلقها الله نفسه ؟ ألا يمكن أن يؤدى هذا إلى الاعتراف بمبدأين : الله من ناحية ، واللاأساس من ناحية أخرى ؟ ووجود ثنائية لاتتفق مع وحدانية الله ؟ وهل برديائيف بحاجة إلى هذا التصور الغامض لتحقيق الحرية ؟ حاول برديائيف ان يتجنب سوء الفهم ويؤكد ان فكرة الحرية بلا أساس لاتقتضى الثنائية ، ولكنه حاول التعبير عن هذه الفكرة باللجوء إلى الرمز والأسطورة ، وهذا أيضاً مأزق آخر فى المجال الدينى .

ومن ناحية أخرى رفض برديائيف توحد الله واعتبر تهمه . والذى جعله يؤمن بالثنائية الإلهية اعتقاده بأن الله ذو طبيعة مزدوجة (الله ذو طبيعة إنسانية يقترب فيها من الإنسان أو مايسميه السر المزدوج للمسيح . ولكن كيف يمكن الجمع بين التشبيه والتعالى

فى صفة الذات الإلهية بحسب فلسفته . على أية حال كانت نظرة برديائيف للدين والله نظرة غير تقليدية.الله بحسب فلسفته هو الروح والحرية، وهو السر الأعظم الذى يحاول الإنسان ان يعلو إليه ويدخل معه فى علاقة حية وتواصل خلاق.

أما الدين فقد رأى ضرورة تحرره من كل ما يكبل الحرية الإنسانية .

أكد برديائيف على ربط الحرية بالابداع ، ولكن الحرية ليست سهلة بل هى وليدة ألم ومعاناة ومجاهدة .

والألم قد يعود بالخير على الذات حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطورها الروحى وتنمية حياتها الباطنة .. وقد كان برديائيف محقاً حين ربط بين الألم ، وتحقيق الشخصية ، ولكن بشرط ألا نبالغ فى الآلام والأحزان التى تفوق قوتها القدرة على احتمالها .

وأخيراً جعل برديائيف من الإنسان قضية يدافع عنها ورسالة يجب تحقيقها .

هوامش الفصل

1) Berdyaev.N :Dream and reality : Trans by Katherine Lampert collier . 1962. p20,30,47,241,253,266.

هذا الكتاب الذى يعد السيرة الذاتية لهذا الفيلسوف له ترجمة عربية بعنوان " الحلم والواقع " . ويصف برديائيف هذا الكتاب بانه ترجمة ذاتية فلسفية أو "تاريخ للروح ومعرفة الذات ، وهو أشبه بيوميات كيركجورد ، واندرية جيد ، واعترافات أو غسطين ، وجان جاك روسو .

2) Lowrie Donald : A life of N .Berdyaev .N.Y 1960 ,p42 -43
3) Berdyaev : The Origin of Russian Communism , p.38-40
4) Berdyeav : Dream and Reality .p58
5) Lowrie , Donald : p. 245
6) Berdyaev : Dream and Reality , p.175

٧) راجع مؤثرات فلسفة برديائيف بالتفصيل من بحثنا : الرؤية الابداعية للذات والأخر (ضمن مؤتمر : جدلية الذات والأخر بكلية الآداب .أبريل ٢٠٠٣

٨) بردیائیف : الحلم والواقع (الترجمة العربية ص ٩٧:١٠٧)

9) Berdaev : Freedom and the spirit p.38

والحلم والواقع : ٩٢، ٢٢٢

10) Berdyaev : Solitude and society , p. 202
11) Encyclopedia of ph. Vol 1,2 .Berdyaev : p.286-287 .

١٢)زكريا ابراهيم : مشكلة الإنسان ص ٧٦،٧، بردیا نیف : الحلم والواقع ص ٥١،٣٦

13) Berdyaev : Solitude and society , p.30-31
14) Berdyaev : The Destiny of man , p.45 , 46 , Berdyaev: Truth and Revelation , p. 16 -18
15) Berdyaev:The Destiny of man , p. 48-49
16) Berdyaev: Slavery and Freedom , p. 20,26
17) Berdyaev: Ibid p.26-27 James Hastings : Encyclopedia of Religion and Ethics . Vol ix .p. 774 .
18) Berdyaev: Slavery and Freedom .p.105
19) Berdyaev: Ibid .p.64-65,132-133
20) Berdyaev: Ibid. p. 28-30,57
21) Berdyaev: Solitude and Society , p.91:94 Dream and Reality,p.45
22) Berdyaev: Ibid ,p.47
23) Berdyaev: Solitude and Society. Ch.III. p111:118
24) Berdyaev: Slavery and Freedom, p.22
25) Berdyaev: Solitude and Society , p.185
26) Berdyaev: Dream and Reality, p.34,57,59,63
27) Encyclopedia of ph , Vol 1,2 . Berdyaev,p.286

28) Berdyaev: Freedom and spirit, p.160
29) Berdyaev: Dream and Reality , p.103, 177
30) Berdyaev: The Destiny of man , p 80, 114,146, 172,192
31) Berdyaev: Freedom and spirit , p. 230

الفصل الثامن
الفلسفة الماركسية

كارل ماركس :الجدلية المادية

تنتسب الفلسفة الماركسية إلى كارل ماركس K.Marx(١٨١٨-١٨٨٣) الذى كان أول من وضع أسس هذه الفلسفة ، واكتشف التناقضات التى يزخر بها المجتمع الصناعى الحديث ، وذلك بمعاونة صديقه فردريك انجلز F.Engels (١٨٢٠-١٨٩٥).وتعرف الفلسفة الماركسية بمسميات عديدة منها: المادية الجدلية ، المادية التاريخية ، فلسفة الطبقة العاملة (البروليتاريا) ، البرجوازية ، الشيوعية .

وأيا ما كان المصطلح الذى تعرف به ، فإن هذه الفلسفة تعكس نظاماً شمولياً مغلقاً ، ولعله أكثر النظم الشمولية إثارة ، فضلاً عن أنها من اهم الفلسفات المعاصرة التى سعت إلى تفسير الكون تفسيراً اقتصادياً . وقد قدمت " الماركسية " نفسها باعتبارها السلاح الايديولوجى الفعال لخلاص الطبقة العاملة، وتحررها من نير الاستغلال الرأسمالى ، سعياً وراء بناء مجتمع شيوعى تتلاشى فى ظله الملكيات الخاصة بكل أثامها ، وكذلك الدولة بجهازها القمعى .

وتحتل الفلسفة الماركسية مكاناً فريداً فى روسيا ، بل وتمثل الفلسفة الرسمية للدولة كلها ، فهى فلسفة الحزب الشيوعى الحاكم هناك ، وهى تركز مهمتها فى التنديد بكل نظام من شأنه تدعيم الظلم الاجتماعى، ولعلها كما يجمع الباحثون ، الفلسفة الوحيدة التى عكست بكل صدق المحنة الأليمة للطبقة العاملة فى القرن التاسع عشر ، ولهذا كان اغلب أنصارها من الطبقات المضطهدة ، وفى مقدمتها طبقة العمال والكادحين .(١)

اكتشف هيجل حقيقة التناقض فى الواقع ، والمنطق والتاريخ. ولاشك أن كارل ماركس قد تأثر بهيجل إلى حد كبير ، كما تأثر بغيره من المفكرين . ويعترف ماركس أن هناك دراسات عديدة قد سبقت نظريته العملية والاقتصادية فى تفسير الواقع .

هناك دراسات اقتصادية عديدة ظهرت فى انجلترا فى نهاية القرن الثامن عشر ، وقام بها آدام سميث ، وريكاردو ، وبتى، وعرضت الكثير من المشاكل الاقتصادية التى يعانى منها المجتمع الصناعى الحديث

- الفلسفات المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، والتى دعا إليها هولباخ ، وديدرو وفيورباخ فى ألمانيا .
- الدراسات التى قام بها المؤرخون الفرنسيون من أمثال تيرى Thierry، وجيزو Guizotعن "الصراع بين الطبقات " فى المجتمع وخاصة أثناء الثورة الفرنسية .
- نقد الحياة الإجتماعية كما عرضه روسو فى مؤلفاته *

---

* انظر كتابنا : جان جاك روسو الفيلسوف الثائر ، دار الثقافة ٢٠٠١

– نظريات دارون فى التطور ، وما يستتبعه من نظريات مادية فى تفسير الوجود وتطور الكائنات الحية .

– انتشار الآراء الاشتراكية الفرنسية وبخاصة آراء سيمون S.Simon فى الاقتصاد السياسى الحديث ، وبرودون Proudhon عن مشاكل الطبقة العاملة ، والمستقبل السياسى لطبقة البروليتاريا .

ولكن من المؤكد أن أكبر أثر يمكن أن نسجله فى هذه الفلسفة هو أثر " هيجل " لأنه هو وحده الذى استطاع من قبل أن يكشف عن معنى التناقض فى الطبيعة والإنسان والتاريخ.[٢]

ولكن مهما كان تأثر ماركس بالجدل الهيجيلى ، فإنه من العبث أن نحاول تفسير فلسفة ماركس بعيداً عن المجتمع الصناعى الذى نبعت منه وتأثرت بمشاكله وقضاياه .

فلسفة ماركس إذن هى نتاج الحضارة الصناعية فى عصره وتأثيرها عليها .

الثورة الصناعية والتحول الاجتماعى :

يعتقد علماء الاقتصاد أن التقدم التجارى قد سبق التقدم الصناعى فى انجلترا وهولندا ، وقد ساعد توسع التجارة فى انجلترا على قيام الثورة الصناعية فيها . أما فرنسا فقد كانت تسير فى طريق الثورة الصناعية بخطوات بطيئة .

يقول هنرى سى Henri See` فى كتابه :"أصول الرأسمالية الحديثة " أن التجارة كانت هى المصدر الأساسى للحركة الصناعية ، وكانت الكلمة الانجليزية Trade تشير إلى نفس المعنين .

وقد انتشرت الصناعة الرأسمالية كظاهرة عامة بفضل ظهور الميكنة.

كان من نتيجة انتشار الصناعة ظهور طبقة جديدة هى طبقة العمال وبدأت قضايا جديدة تظهر فى المجتمع الصناعى ، وظهرت قوانين جديدة خاصة بتحديد ساعات العمل ، وأجر العمال.

ولاشك أن تقدم الصناعة لم يخفف من آلام الطبقة العاملة التى عانت الكثير فى ظل الصناعة الصغيرة ، والكبيرة على السواء . وفى البلاد الزراعية كانت مشاكل الزراع والفلاحين لاتقل عن مشاكل العمال الصناعيين . ولقد وجد أصحاب العمل (أصحاب رؤوس الاموال) أنه لكى يزيد الدخل يجب أن تقل أجور العمال .

إن المجتمع الصناعى قد جعل التفرقة بين الطبقات تفرقة اقتصادية من الدرجة الاولى ، وكانت هذه الفروق الاقتصادية فوق القانون ، مما زاد الهوة بين النبلاء والشعب ، الرأسماليين والعمال.

وفى القرن التاسع عشر ، ازداد الوعى الطبقى لدى العمال ، فأخذوا يطالبون بحقوقهم ، وانعدمت الوحدة بينهم وبين أصحاب العمل .(٣)

من هنا أخذ ماركس على عاتقه مهمة الدفاع عن حرية الإنسان ، وقد رأى ان أسوأ سمات الحياة العصرية الصناعية هى انتزاعها لإنسانية الإنسان ، ولذلك لابد من مساعدته ليسترد إنسانيته مرة أخرى ، وهذا لن يتم إلا إذا عاش هذا الانسان حياة متحررة ، من هذا الصراع الطبقى الذى يقف وراء تعاسة الإنسان واغترابه .

ولد ماركس فى عام ١٨١٨فى تريفيس فى مقاطعة الراين فى ألمانيا ، هو يهودى تظاهر باعتناقه المسيحية البروتستانتينية لأسباب اجتماعية . كان والده يعمل بالمحاماه ، ويعشق الثقافة الفرنسية ، لأنها تجسد فى رأيه الحرية . لقد ورث ماركس هذه النزعة التحررية من أبيه . ولقد تجسدت هذه الحرية فى فكر ماركس — وهو مازال شاباً — فى عدة مقالات ، كان الهدف منها نشر مبادئ الثورة الفرنسية .

درس ماركس التشريع والفلسفة والاقتصاد السياسى والتاريخ فى عدة جامعات ألمانية .

تعرف ماركس على كتابات "سان سيمون" * المفكر الفرنسى ، ومن خلالها عرف ماركس التناقض القائم بين الطبقات الكادحة والطبقات الغنية مما جعله يعرف معنى الصراع الطبقى .

قرأ هيجل وأعجب بالمثالية الألمانية ، واتجه إلى الفلسفة متأثراً بمبادئ هيجل ، وقد سيطرت عليه هذه المبادئ رغم نقده لها طوال حياته.

فى عام ١٨٤٥ نفى ماركس من باريس ، وذهب مع توامه انجلز ليعيشا فى بروكسيل ، وهناك وضع منشور للرابطة "اتحاد العمال الألمان " ، وظهر هذا المنشور عام ١٨٤٨باسم " البيان الشيوعى " الذى ظهر فيه لأول مرة النظرية الماركسية . قضى معظم وقته فى تأليف كتابه الرئيسى ."رأس المال"(٤)

عاش ماركس مساوئ المجتمع الصناعى ، وازداد الصراع بين الطبقات ، وتأكد كلام الاشتراكيين بحقيقة البؤس والفقر الذى كانت تعانى منه الطبقات العاملة فى ألمانيا .

---

* لقد تضاربت الآراء حول مذهب سيمون الاشتراكى . فالبعض يرى أنه يحقق فيه أحلام الطبقة البرجوازية ، وأنه يعتبر فى الحقيقة داعياً إلى الرأسمالية الصناعية ومناصراً لها . والبعض الآخر يرى فيه مفكراً اشتراكياً يؤكد قيمة العمل والانتاج ، ويعترف بجميع حقوق الطبقة العاملة . وفى تصورنا أنه كان معتدلاً فى اشتراكيته ، ولم يكن يحبذ قيام المجتمع الشيوعى .

ولقد أراد ماركس أن تتصدر القضايا الاقتصادية كل القضايا الأخرى سواء أكانت اجتماعية أو سياسية ، ووقف منذ اللحظة الأولى مع الشعب يدافع عن حقوقه ضد البرجوازية .

" إن الجماعة السياسية لا تعيش إلا فى ظل الروح الشعبى . وكل ماهو حى لاينمو إلا فى ظل الحرية "

الصحافة : (٥)

فى عام ١٨٤٢ بدأ ماركس حياته الصحفية ، وكان يؤمن بدور الصحافة فى تنوير الرأى العام ، من خلال نشر الأفكار التى تسهم فى دفع التاريخ قدماً إلى الأمام ، ولكن فى هذه الأثناء كان شبح الشيوعية يهدد أوربا ، فخاف ماركس من أن يتهم بانحيازه إلى الشيوعية ،فاتجه إلى نقدها (ممثلة فى روسيا) ، وكان هذا سبباً فى منعه من النشر . ولكن ذلك لم يثن ماركس عن النضال ، فأسس مع بعض أصدقائه على الفور مجلة شهرية سماها " الحوليات الفرنسية الألمانية " ، تم نشر الجزء الأول منها عام ١٨٤٤م.

وكان بعض رجال السياسة يزعمون أن الشعب لم ينضج بعد لتعطى له الحرية السياسية ، ويعترضون على حرية الصحافة ، ورد عليهم ماركس بأن حرية الصحافة هى وحدها الحرية الحقيقية التى تؤكد حرية الفكر و العقل . فحين تخضع الصحافة للرقابة تصبح خبيثة ماكرة رخيصة ومأجورة . ولايمكن أن تنجح – فى هذه الحالة – فى الدفاع عن مصالح الدولة أو مصالح الشعب .

يقول ماركس: " إن الماهية العقلية والأخلاقية للحرية هى أساس الصحافة الحرة .أما الصحافة الخاضعة للرقابة فهى كاريكاتور للحرية ... الصحافة الحرة هى روح الشعب الواعى ، والتعبير الخالص عن ثقته فى نفسه ، والعلاقة السليمة التى يمكن أن تربط الفرد بالدولة والمجتمع . إنها تجسد الحضارة التى تحيل الصراعات المادية إلى خلافات روحية . الصحافة هى المرآة الروحية التى يتأمل فيها ذاته، وهى الحكمة بعينها .

ولايعتقد ماركس أن الرقابة يمكن أن تضع حداً لحرية التعبير، وإنما القانون وحده يمكن أن يضع حداً لمبالغات هذه الحرية . وهنا يمجد ماركس القانون فى الدولة – كما كان يفعل أفلاطون وهيجل . ويقول أن القوانين ليست وسائل لقهر الحرية ، ولكنها تعطيها وجودها النظرى واللاشخصى .

أصبحت حرية الصحافة وسيلة لتبرير حرية التجارة وحرية الصناعة. ومعنى ذلك أن القضايا انتقلت من المجال النظرى الخالص إلى الواقع العينى .

ماركس وهيجل : المنهج الجدلي : (٦)

قربت السياسة ماركس من عالم الواقع بكل ما فيه من متناقضات وصراعات ، فأحس بضيق من المثالية الفلسفية ، وأكد أن دراسة السياسة قد ساعدته على اكتشاف الفكر من خلال الواقع ، الأمر الذى جعله ينتبه إلى خطأ هيجل فى جعل الواقع تابعاً للفكر ، يقول ماركس : " إن طريقتى الدياليكتيكية هى نفسها دياليكتيكية هيجل ولكنها معكوسة . ففى تصور هيجل التفكير هو الذى يخلق الواقع ، بينما أرى أن الأفكار ليست شيئاً غير الأشياء المادية منعكسة فى أذهان البشر ، وبهذا يكون ديالكتيك هيجل مقلوباً على رأسه .

الجدل عند هيجل يبدأ من الفكرة ويجعل الواقع نتاجاً لها ، بينما عند ماركس فالجدل يبدا من الواقع المادى ويجعل الأفكار نتاج لهذا الواقع ، وهذا ما أدى بماركس إلى القول بالمادية الجدلية فى تفسيره كافة حقائق الوجود و الطبيعية والإنسان.

لذلك يمكن القول بأن نظرية "ماركس" فى التطور التاريخى هى نظرية واقعية اجتماعية ، وليست مثالية ، وأن الديالكتيك عند "ماركس" لاينسج بطريقة أولية قضايا وقضايا مضادة تفرض مقدماً المجرى الذى ينبغى أن يسير فيه التاريخ البشرى وإنما هو كيفية إيجاد إطار لنظرية قابلة للتحقيق فى الأسباب الفعلية المؤدية إلى التطور الاجتماعى .

لذلك فقد وجد ماركس فى فلسفة التاريخ عند هيجل إطاراً يصلح ، "إذاً ما قلب رأساً على عقب" لإيجاد جميع الأسس اللازمة فى نظره لأية مادية تاريخية أصيلة .فهو لم يستطع أن يقبل تفسير هيجل للتاريخ ، الذى كان فى نهاية الأمر تفسيراً مثالياً ، ذلك أنه — فيما يرى ماركس — أن كل تغير اجتماعى هام إنما هو تغير فى الطرق المؤدية للإنتاج الاقتصادى .

وفى تحول ماركس عن الفلسفة الهيجلية يقول : أن المثالية الهيجلية تجعلنا نشعر بالمتاهة والضلال ، ، نظراً لأن كل شئ فيها ينقلب رأساً على عقب ، إذ كيف نتصور أن بإمكان فكرة غير مادية وغير واعية أن تخلق المادة والطبيعية برمتها كى تعى ذاتها ، الفكرة المطلقة عند هيجل تنأى عن الحس السليم وعن الحياة الواقعية ، وهيجل — على هذا النحو — يضع العربة أمام الحصان ، نظراً لأنه يضع الفكر المطلق قبل الواقع الإنسانى . ويجعل النهاية تفسر بالبداية ، وهذا أمر من الصعب قبوله . هكذا سعى ماركس بتجاوزه للديالكتيك الهيجلى أن يحول المادية عن التفكير الميكانيكى النظرى إلى فلسفة واقعية للتطور الإجتماعى .

مارکس وانجلز: (٧)

يمكن النظر إلى الفلسفة الماركسية على أنها نتاج مشترك بين ماركس وانجلز ، أو على أنهما فيلسوف واحد .

ذلك أنه قد يكّون من المتعذر أن يكّون المرء صورة متماسكة عن أفكار ماركس الفلسفية الأكثر عمقاً من كتاباته وحدها .

وقد كان "انجلز" هو الذى كتب معظم مؤلفاتهما معاً عن أسس المادية الديالكتيكية(الجدلية). وقد كان معظم الماركسيين التاليين كانوا على حق حين عدوا كتابات ماركس ، وانجلز مجرد كتب مختلفة تعبر عن رسالة واحدة ، ومعنى ذلك أن كلاهما قد عمق رأى الأخر واستفاد منه.

حقاً إن ماركس كان لديه رصيد هائل من الوثائق والمعلومات عن تاريخ الصراع الطبقى منذ العصور الوسطى ، وهو يعد اول من رسم مخططاً لهذا التاريخ فى العصر الحديث ، وأوضح معاناة الطبقة الكادحة ، ولكن انجلز هو الذى أمد ماركس بمعرفة واقعية ببؤس هذه الطبقة ، وذلك لأن تجربة انجلز الاجتماعية تختلف عن تجربة ماركس . فالثانى كان فقيراً يعانى شظف العيش ، بينما الأول كان والده صاحب مصنع كبير للنسيج ، وهذا اتاح له رغد الغيش من جهة ، وسمح له بمشاهدة بؤس العمال عن قرب من جهة أخرى ، مما ساعده على التعرف على التفاوت الواضح بين الطبقات ، وجعله يوضح لصديقه كل ذلك بأن يرى واقع الأحداث الاقتصادية بنفسه .

ولايقتصر فضل انجلز على الماركسية فى حياة ماركس فقط ، بل فى الاضافات والشروح التى قدمها بعد وفاته . ففى رسائل "انجلز" مصدر إضافى لا غناء عنه لفهم الماركسية ، وفيها تخف كثيراً حدة التوكيدية الصارمة التى تتسم بها المؤلفات الماركسية الأولى .

ماركس وفيورباخ: *(٨)

رغم تحول فيورباخ عن الاتجاه المثالى الألمانى وتأثر ماركس بفلسفته المادية ، إلا أن ماركس وانجلز قد وجها النقد لفلسفته ، على أساس أن فلسفتى التاريخ عند هيجل ، فويرباخ كانتا مفرطتين فى الطموح والغموض ، وفى عدم اهتمامهما بالأسباب والنتائج الاجتماعية القابلة للملاحظة .

---

* لودفيك أندرياس فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) فيلسوف ألمانى ، بدأ حياته هيجلياً ، ثم تحول من المثالية المطلقة إلى المادية الطبيعية ، وأثار اهتمام الأوساط الفكرية بهجومه على التحفظ الدينى ، وإرجاعه المشاعر الدينية إلى مجرد امان لدى الإنسان . ومن اهم مؤلفاته : "ماهية المسيحية " ١٨٤١ "، " الألوهية والحرية والخلود " ١٨٦٦.

لقد انبثقت فلسفة ماركس من المادية الألمانية ، وحاولت من خلالها أن تفسر الحركة السياسية والاجتماعية فى عصره .

وإذا كان فيورباخ قد نجح فى نقده للدين واللاهوت المسحيى ، فإنه لم يستطع أن يستخلص من ماديته فلسفة للعمل كما فعل ماركس .

لقد عاش فيورباخ فى قريته بعيداً عن الصراع الاجتماعى والسياسى . حتى أنه لم يفكر فى توجيه النقد إلى مبدأ الملكية الخاصة الذى كان أساس المجتمع البورجوازى . اما ماركس فإنه انطلق فى الحركة الثائرة وفى الصراع السياسى والاجتماعى فى عصره .

وقد تأثر ماركس بفكرة " الاغتراب الدينى " عند فيورباخ والتى ترى أن الدين يعبر عن "اغتراب الإنسان" ، لأن أساس حاجة الإنسان إلى الدين هو مجرد العوز والاحتياج ، وعلى هذا اعتبر كل الأديان مجرد إسقاط للحاجات الإنسانية أو تعويض وإشباع لها ، فلا يوجد خارج الطبيعة والمجتمع وعى أو روح . ولكن ماركس تجاوز فيورباخ فى فهمه لطبيعة الإنسان بأنها ليست اجتماعية فقط ولكن تاريخية أيضاً ، ولابد من فهمها فى ضوء الظروف التاريخية الخاصة بها .

أسس الفلسفة الماركسية :

قد نتساءل : مادور الفلسفة فى هذا الصراع ؟

إن الفلسفة يجب أن تترك الطريقة النظرية المجردة ، وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية . وكانت الفلسفة الألمانية انعزالية تميل إلى التأملات المجردة ، والمذاهب النسقية ، وتفقد كل صلة بالمجتمع . الفلسفة فيما يرى ماركس لابد أن تقدم صورة لحاجات العصر وميوله ، ولذلك عليها أن تغير رداءها الصوفى والكهنوتى وترتدى زى العصر .

لذلك نجد أن ماركس قد تجاوز المثالية الألمانية النظرية إلى واقعية العمل ، لأن عمل الفلسفة هو فى العالم ومن خلال اتصالها بالواقع تصبح فلسفة العصر الحاضر . وعلى فرض أن الفلسفة ستظل ذات نزعة مثالية فى تصورها العام للعالم ، فإن هناك صلة وثيقة بين التصور الأيديولوجى ، والتصور الاقتصادى والاجتماعى .

ويمكن حصر أهم مبادئ الماركسية ــ كما وردت فى " البيان الشيوعى " فيما يأتى :

التفسير المادى للتاريخ ، قانون تركيز رأس المال ، صراع الطبقات .*(٩)

١ –التفسير المادى للتاريخ أو المادية التاريخية :

يرى "ماركس" أن ظواهر المجتمع البشرى يرجع أصلها إلى اعتبارات مادية ، وهو يعتبر الدساتير السياسية ، والقوانين ، والأديان ، والمذاهب الفلسفية .. كلها فى إطارها

---

* يعتبر " البيان الشيوعى " لماركس وانجلز ، الوثيقة الأساسية فى الدعوة الشيوعية. ظهر للمرة الأولى ١٨٤٧

الواسع مظاهر للنظام الاقتصادى فى المجتمع .

إن المؤثرات المادية والاقتصادية ، تأتى فى المقام الأول ، فى نشأة الحضارات وتطورها . أما المؤثرات الروحية والمعنوية ، فهى مجرد قناع تختفى تحته العوامل المادية الأساسية . وتعتبر الحياة الاقتصادية فى المجتمعات الإنسانية أهم مظهر لها ، حتى انه يمكن رد العلاقات الاجتماعية إلى علاقات اقتصادية بين الأفراد .

إن تاريخ الإنسانية هو تاريخ العمل المنتج والعلاقات الاجتماعية التى تنشأ عنه ، والجدل المادى هو الذى يصور لنا تاريخ الطبقات العاملة بدءاً من فقدان العامل لقيمة عمله الحقيقى ، حتى استعادته لهذا الحق الإنسانى الطبيعى . اما الظواهر الروحية التى كانت تسود هذه المجتمعات طوال هذا التاريخ فكانت مجرد ظواهر رمزية لتخفى هذه الحقيقة .

على ذلك تظل المشكلة الاقتصادية فى نظر ماركس هى المشكلة الأساسية والجذرية فى حياة الشعوب والمجتمعات . فالمشاكل الاقتصادية هى مشاكل وضعية أحس بها الإنسان منذ بدء الحضارة ، وكل مظاهر القلق والخوف التى تمثلت فى الديانات القديمة — من خوف الإنسان من الآلهة ، وتقديم القرابين بها — إنما كانت تخفى هذا القلق على الثروة والملكية . ويرى ماركس أنه فى العصور القديمة لم يكن هناك صراع بين الطبقات ، بل كان هناك شبه توازن بين الإنتاج والاستهلاك ، ولم تنشأ الحروب إلا بعد توسع الأطماع فى الثروة وامتلاك الأراضى .**

من هذا المنطلق رفض ماركس التفسير الروحى للتاريخ عند هيجل ، والذى يقر أن لكل أمة روحاً أو عقلاً يتولى تشكيل التاريخ ، واستعاض عنه بمفهوم جديد للتاريخ ، هو أن الإنسان هو الذى يتولى صناعة التاريخ وليس العقل أو الفكر ، ولكنه لن يتحقق له ذلك إلا بعد أن يتمكن من إرضاء حاجاته الاولية . لهذا كان التاريخ المادى سابقاً على التاريخ ، وشرطاً أساسياً له . يقول : "إن قوى الإنتاج المادى كانت دائماً هى القوى الدافعة إلى تطور شكل المجتمعات"

طبق ماركس المادية التاريخية على ثورتين :أحدهما حدثت فى الماضى والأخرى ستقع فى المستقبل .الأولى هى ثورة البرجوازية ضد الإقطاع ، والثانية هى ثورة الأجراء أو الطبقة العاملة أو (البروليتاريا) ضد البرجوازية . وهو يعتبر حركة التاريخ كلها حتمية نتيجة للأسباب المادية التى تؤثر فى الإنسان .

** انظر هنا : كتابنا جان جاك روسو الفيلسوف الثائر . دار الثقافة (مقال عن أصل التفاوت بين البشر — بسبب الملكية)

٢ – قانون تركيز رأس المال:

تنبا ماركس بأن بعض المشروعات ذات المركز الأضعف نسبياً سوف تذوب وتختفى أمام منافسة المشروعات الأقوى ، نتيجة لهذا يتناقص عدد المشروعات مع زيادة حجمها او تضخيمها ، وتزايد اعداد البروليتاريا ، إذا أن أصحاب المشروعات الصغيرة التى لم تتمكن من الصمود سوف يتحولون إلى أجُراء، وبالتالى سيندرجون فى عداد الطبقة العاملة . وكذلك الحال فى نظام الزراعة ، توقع ماركس أن أصحاب الأراضى يقلون بالتدريج ،بينما تتسع رقعة مايمتلكه كل منهم ، وهذه العملية من شأنها أن تجعل مساوئ النظام الرأسمالى ومظالمه تزداد بشاعة ووضوحاً .

وفى ظل هذا النظام يتركز المال فى أيدى فئة قليلة من البشر ، فى مقابل أعداد غفيرة تقوم بالعمل لديهم ، فى المؤسسات والمصانع بأجر ضئيل للغاية ، فى حين يربح هؤلاء الرأسماليون أرباحاً طائلة ، وهنا لانجد مكاناً حقيقاً لما نسميه بالعدالة . ويقول ماركس : إن كل مايفقده العامل كان يتركز فى رؤوس الاموال . ولذلك فإن استغلال المجتمع الرأسمالى للعامل يتم بصورة سافرة وعنيفة ، بحيث يفقد ذاته ، وكل القيم الإنسانية التى يمكن أن تحقق له من خلال عمله ، ويصير إنساناًمغترباً .لذلك أصبح من الحتمى إلغاء الطبقة الرأسمالية لتعود للطبقة العاملة كل قيمها الإنسانية المسلوبة .

٣– صراع الطبقات :

يشير ماركس إلى أن المشروعات الرأسمالية تميل إلى التضخم شيئاً فشيئاً ، كما أن الرأسماليين والعمال الأجراء يمثلون طرفى تناقض حاد . ومع بروز مساوئ هذا الاستغلال من جانب النظام الرأسمالى وتعاظمه ، يبرز بالتالى نضال البروليتاريا ضد الرأسمالية ، ويتعاظم هذا النضال الذى سوف يؤدى فى النهاية إلى الإطاحة بالنظام الرأسمالى ، وحينئذ سينتفى الاستغلال ، وينتفى صراع الطبقات ، ويصبح جميع البشر أحراراً.

ويؤكد ماركس أنه مع تقدم المجتمعات ينشأ الصراع بين الطبقات. ولايمكن وضع حد لهذا الصراع إلا بإلغاء حق الملكية ،لأن الطبقة العاملة فقدت هذا الحق .

ويقرر ماركس ماهو أبعد من ذلك ، وهو أن هذا الصراع الذى تعانى منه المجتمعات الصناعية والرأسمالية المعاصرة لايقتصر عليها فقط ، وإنما تمتد جذوره فى النظام الإقطاعى القديم ، حيث يحدث الصراع بين المالك للثروة أو الأرض ، ومن يعمل عنده كأجير، وكذلك بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة أو العاملة .

ولقد كان "أزوريس" هو إله الخير وإله القمح ،بينما كان أخوه "ست" إله الشر ، وإله الصحراء القاحلة . ويمثل الصراع بين أزوريس ، وست ، الصراع بين الطبقات فى مصر الفرعونية ، وبخاصة بين الطبقة البرجوازية والطبقة الحاكمة .

ويعتقد ماركس أن العصور الوسطى قد حققت فى الواقع "جمهورية أفلاطون "، إذ جعلت من الطبقة الارستقراطية والكهنة وفرسان الجيش الطبقة الحاكمة التى تقهر طبقة العمال ثم ظهرت بعد ذلك الطبقة البرجوازية التى أصبحت مع الوقت طبقة رأسمالية .

وبهذا يؤكد ماركس أن التاريخ بأسره كان تاريخ نضال بين الطبقات : الطبقة المستثمرة ، والطبقات الكادحة ، الطبقات المسودة ، والطبقات السائدة ، فى مختلف مراحل التطور الاجتماعى .

ولقد وضع ماركس وانجلز فى " البيان الشيوعى" حالة المجتمع فى عصور التاريخ المختلفة ، وأشار بصفة خاصة إلى الصراع بين الطبقات خلال كل مراحل التاريخ السابقة ، ولكنه اكد ان هذا الصراع بلغ أشده فى الحضارة الصناعية الحديثة التى أوجدت العداء المباشر والكراهية والحقد بين البرجوازية والبروليتاريا أو بين الطبقات عموماً على مر التاريخ .

وإذا كان هوبز قد حل الصراع والحرب فى الحالة الطبيعية عن طريق تنصيب حاكم قوى كامل السلطة ،فإن ماركس يعترف بأن الصراع هو قانون الحياة البشرية ، ولايمكن القضاء عليه إلا بتحرير الطبقة العاملة وإلغاء الملكية الخاصة .

ويرى ماركس أن المجتمع يتطور ويتقدم وفقاً للنظام الاقتصادى ، وأساليب الانتاج المادية . وتكشف الدراسة التاريخية للمجتمع عن أنماط أو أشكال متعاقبة وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرق ، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكى . وهذا الاخير لابد أنه سينتهى حتماً إلى المجتمع الشيوعى ، حيث لاطبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة .

إن المادية التاريخية توضح أن المجتمع يبدأ بمرحلة الشيوعية البدائية ، وينتهى أيضاً بالنظام الشيوعى . وكل نظام جديد يحوى فى داخله بعض خصائص النظام الذى سبقه . فقد قضى مجتمع الرق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على المجتمع الرأسمالى . وفى كل هذا يستبقى النظام الجديد من القديم أفضل مافيه ليدمجه فى الجديد وهكذا .

على ان اكثر الأنظمة سوءاً واهداراً لكرامة الإنسان فيما يرى ماركس هو النظام الرأسمالى الذى ظهر فى أعقاب تحول المجتمع من الزراعة إلى الصناعة .(١٠)

ومن مساوئ هذا النظام عدم تحقيق العدالة فى التوزيع ، حيث يتركز رأس المال فى أيدى فئة قليلة من البشر ، فى مقابل أعداد غفيرة يعملون لديهم ، ولأن الرأسمالى هو الذى يملك وسائل الانتاج والثروة ، فإن هذا يتيح له استغلال من يعملون لديه .

ولهذا يعتبر ماركس الرأسمالية مرادفة للسرقة ، وهى تقف وراء الظلم والعبودية للطبقة العاملة فى العصر الحديث .

الاغتراب **Entfremdung:**

فى ظل هذا النظام الظالم يتخلى الإنسان عن جوهره الأصلى ويتشيأ ، وذلك لأنه يعيش وفقاً لمبادئ المتاجرة التى تجعله سلعة ضمن السلع . فالنظام الرأسمالى يوحد بين العامل وعمله ، ويقيمه وفقاً لذلك ، فيصبح العامل هنا شانه شأن باقى السلع الأخرى .

علاوة على ذلك تؤدى عملية "تقسيم العمل" المأخوذ بها فى النظم الرأسمالية ، والتى تهدف إلى زيادة الإنتاج إلى اغتراب الإنسان أيضاً ،لأنها تحول عمل الإنسان إلى نشاط آلى ، وتقتل فى داخله كل عمل خلاق ،لأنه لايحقق ذاته فى عمله بقدر مايقضى عليها .

ويطلق "برديائيف" الفيلسوف الوجودى المعاصر على هذا النوع من الاغتراب "اغتراب الآلة" او ان الإنسان يصبح عبداً للآلة وهذه من مساوئ التكنولوجيا .

وفى هذا يقول ماركس :أن العامل فى هذا النظام يشعر بفقدان حريته ، ويتفوق الآلة عليه ، وان هذا العمل النابع منه يصبح قوة غريبة عنه ، خارجة عن إرادته ، تستعبده وتخضعه لنيرها بدلاً من ان يكون هو المهيمن عليها .

كما ان ثمار العمل تتحول ضد العامل الذى قام بصنعها ،فتصبح قوة معادية له ، فالعامل ينتج الروائع التى لايمكنه ان يقتنيها فهى من نصيب الأغنياء فقط بوصفهم أصحاب القدرة المالية ، ولهذا يعانى العامل دائماً من الحرمان ،إنه يشيد القصور ، ولكنه يعيش فى الأكواخ وهو مضطر إلى ذلك نظراً لأنه فى حاجة إلى أن يعيش ، ومن ثم فهو يدمر جسده وذهنه فى العمل ، وهذا هو قمة الاغتراب .

غير ان ماركس يؤكد أن الاغتراب الذى انتجه النظام الرأسمالى لايقتصر على العمال فقط ،وإنما يمتد ليشمل الرأسماليين أيضاً ، فهولاء السادة علمهم المال الاقتصاد والتوفير وحرمان النفس حتى أضحى المال عدواً لهم ، إذ أنه حملهم على التخلى عن جوهرهم الإنسانى . الرأسماليون جعلوا للمال سلطة أو صنم يعبد . فإذا كان العامل مستعبداً ومقهوراً بواسطة السلطة الرأسمالية ،فإن الرأسمالى مستعبد بواسطة المال.

ينتقد ماركس هذا الصنم — المال — فى عبارة استعارها من فولتير يخاطب فيها المال قائلاً :أيها الذهب الثمين ، البراق ،إنك تجعل الأبيض أسود ، والقبيح جميلاً ، والشر خيراً ، والعجوز فتياً باسلاً ، وتبارك الملعون ، وتضمن له الجلال والإجلال ، وتجئ للأرملة العجوز بالعشاق "

ويقول ماركس فى" حول المسألة اليهودية" ماهى العبادة الدنيوية لليهود ؟ التجوال . ومن هو إله الدنيوى ؟ المال .. إن المال هو الرب الواحد الغيور لاسرائيل ، والذى بجانبه لايمكن ان يقوم رب أخر. إن المال ينزل جميع آلهة الإنسان عن العرش ويحولها إلى سلعة . المال هو القيمة المطلقة لجميع الأشياء ، هذه القيمة التى تطغى على العالم كله .عالم الإنسان والطبيعة ، ولابد من ان يصبح المال من صنع الإنسان ، يصبح الإنسان من صنع المال ، يتسيده ومن ثم يعبده .المال كما وصفه ماركس فى "رأس المال"هو الوسيط بين حاجات الإنسان والأشياء ،إلا أنه وسيط قذر، هو قواد يقلب المعايير والقيم"

ولما كانت غاية التاريخ هى انتصار كل ماهو إنسانى ، فإن اندثار النظام الرأسمالى امراً محتوماً ، ولكنه يتوقف على قدرة البشر ، وبوجه خاص ، الطبقة العاملة وقدرتها على الثورة . الثورة على النظام الرأسمالى ، وتحرير المجتمع من مثالبه .

نظر ماركس إلى التطور أو التقدم التاريخى باعتباره تحسيناً للأوضاع الاقتصادية فى المجتمع . فعنده أن حل مشكلتى الفقر والبطالة هما السبيل إلى خلاص الإنسان وسعادته ، وأن كل تغير اجتماعى لايعود إلى المبادئ العليا او الأفكار ، بقدر ما يعود إلى تغير فى الأساس الاقتصادى القائم الذى يتم بواسطة العمال .لذلك لم يكتف ماركس بالحديث عن الظلم الذى تعانيه الطبقة العاملة ، وإنما حاول أن يحدد ايضاً وسائل الخلاص من هذا الظلم ، وذلك عن طريق الوعى الطبقى للبروليتاريا والثورة ضد الرأسمالية .

وينتقل المجتمع إلى مرحلة الاشتراكية ، والتى يصفها ماركس بأنها مرحلة وسطى بين الرأسمالية والشيوعية ، التى هى نهاية المطاف .

والاشتراكية تعبر عن نظام اجتماعى يقوم على الملكية العامة لوسائل الانتاج ، التى تتخذ شكل ملكية الدولة أو الجماعة أو المجتمع كوسيلة لمنع استغلال فئة لفئة أخرى فى المجتمع *

---

*الاشتراكية ليست نظاماً جديداً ،بل إن جذورها تمتد فى الماضى ..أنظر "جمهورية أفلاطون" ٤٢٧-٣٤٧ق. م ، وضرورة تحقيق الشيوعية فى المدينة الفاضلة ، توماس مور (١٥٧٢) فى القرن السادس عشر ، كان على رأس المبشرين بالاشتراكية فى العالم الغربى ، حيث يتصور "مور" مدينة فاضلة يتحقق فيها النظام والعدل والمساواة للجميع وإلغاء الملكية ، والسيطرة الجماعية على موارد الانتاج .

أما الاشتراكية الماركسية ، فقد جاءت كاستجابة لمعاناة الطبقة العاملة فى القرن التاسع عشر ، وهى تعد — فى رأى ماركس مرحلة حتمية فى كل مجتمع رأسمالى ، تتحقق فيه الديمقراطية .

فإذا ما اختفى الاستعباد والاستثمار بواسطة التملك واختفت الأثرة أو الأنانية من النفوس ، وبدأت الدولة — بجهازها القمعى — تختفى تدريجياً ، وبدأت الطبقات تزول ويتلاشى الصراع فيما بينها ، يكون عهد الشيوعية قد حل . لذلك فالشيوعية هى الغاية الأسمى لثورة الطبقة العاملة فيما يرى ماركس .

موقف ماركس من الدين :

من الطبيعى أن ماركس ، من الوجهة الشكلية ، معارض للدين ، وأن فلسفته فى التاريخ ترتكز على ميتافيزيقا مضادة للروحية ، والتطورات فى الفكر الدينى أو الفلسفى أو السياسى هى فى نظر ماركس نواتج عرضية ، فى الأساس ، للتغيرات فى أساليب الإنتاج والتنظيم المادى .

ويرى ماركس أن الدين والأخلاق ، بل وكافة النظم الإجتماعية ، تتبع النظام الاقتصادى السائد فى المجتمع ، وتعمل لصالح الطبقة المسيطرة مادياً.

فالدين يعكس صورة النظام الاقتصادى السائد فى حياة من يدينون به . فالدين اليهودى يلائم البرجوازيين ، لأن اليهودية فى الوقت الراهن انحرفت إلى ظاهرة المنافسة الاقتصادية .

أما الدين المسيحى فيناسب المجتمع الصناعى ، وبصفة خاصة طبقة العمال ، نظراً لأن المنافسة فيما بينهم تكون قوية ، الأمر الذى قد يقضى على حميمية العلاقات الإنسانية فيما بينهم ،فيأتى الدين المسيحى بمبادئه عن المحبة والإيثار ، لدعم العلاقات الإنسانية فيما بينهم .

وهكذا فالدين — من وجهة نظر ماركس — يخضع للإنسان ولظروفه المادية . ولكنه يرى — من ناحية أخرى— أن الدين ليس سوى مرآة تعكس اغتراب الإنسان عن عالمه .

فالدين — فيما يرى ماركس — هو أفيون الشعوب ، بمعنى انه وسيلة للسلوى والنسيان ، وتغييب الوعى ، لذلك فهو دائماً مايكون عميقاً ووهاجاً لدى من يشعر بالظلم ، فضلاً عن أنه — على حد تعبير فيورباخ — يمثل إسقاطات لحاجات إنسانية .

يقول ماركس : "إن البؤس الدينى هو التعبير عن البؤس الواقعى ، الدين هو زفرة الكائن المثقل بالألم ، وروح عالم لم تبق فيه روح ، وفكرة عالم لم يبق فيه فكر .. إنه أفيون الشعوب"

وأخيراً يؤكد ماركس ، ان الدين سوف يفقد سيادته بمجرد أن يسود العقل ، ويحتل كافة الأنشطة البشرية ، وحين يختفى العجز والجهل والإضطهاد ، والصراع الطبقى سوف لايكون للدين أهمية ، لأن الإنسان حينذاك لن يحتاج إلى السلوى أو النسيان بعد أن يكون قد حصل على حريته السياسية والاقتصادية ، ولم يعد خائفاً من الاستعباد *

مناقشة وتقييم :

المذهب الماركسى هو بلاشك من أقوى المذاهب السياسية والاجتماعية التى سادت العالم فى الفترة المعاصرة ، وبوجه خاص من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. لذلك يستحيل على أى مفكر سياسى أو إجتماعى أن يتجاهله مهما كان موقفه منه ، مؤيداً أو معارضاً أو معدلاً.

يمكن القول أن الفلسفة الماركسية تمثل الإطار النظرى لكثير من التجارب الاشتراكية المعاصرة . ورغم أن هذا المذهب ظل مسيطراً على عقول البشر فترة من الزمن ، ورغم إعجاب الكثيرون بما تضمنه " البيان الشيوعى " ، ووصفه بأنه عمل قوى وباهر ، ويوجز فى عباراته المختصرة تحليلاً لأهم القوى التى تحكم العالم ، كما يصور ملحمة نضال الطبقة الكادحة وحصادها .. رغم كل هذا ،

فقد وقعت آراء ماركس — رغم تعمقها — فى الكثير من المزالق والأخطاء ، وفيها الكثير من الضعف من الناحية الفلسفية والفكرية . وكثيراً ما أكد نقاد ماركس أن منطق نظريته ليس بمنأى عن النقد .

لذلك فإن فكرة فلسفية واحدة لجميع الشعوب على الطريقة الألمانية سواء عند ماركس أو هيجل .. تفرض على الفكر الإنسانى نوعاً جديداً من الدكتاتورية المرفوضة .

إن ماركس لايقدم لنا فلسفة أصيلة ذات جذور فكرية جديدة ، ولكنه يمزج بين أفكار مألوفة لدى الفلاسفة السابقين .

الماركسية تنتمى إلى الاعتداء على حرية الأفراد ، وطمسهم فى لجُة المجموع ، وهى كذلك تمجد العامل بيديه على حساب المشتغل بعقله وفكره ، وبالتالى فإن فردية الإنسان فى هذه الفلسفة تكاد تكون معدومة ،فالإنسان مجرد ترس فى عجلة الإنتاج .

---

* راجع هنا موقف هيوم من الدين ، وإرجاعه الدين إلى مايشعر به الإنسان من تعاسة ، وعجز عن تفسير ظواهر الطبيعة ، من كتابنا :الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى .ط ١ ١٩٩٨، موقف رسل من الدين بأنه مرحلة طفولية ينبغى تجاوزها — من كتابنا : الحرية فى فلسفة رسل ٢٠٠١ ، دار الثقافة

وعلى ذلك تقدم الماركسية دواء هو شر من الداء ، بمعنى أن هذا المذهب يستلزم إخضاع الفرد للدولة فى كل الأمور ، وخنق كل حرية فكرية ..

ولكن الدولة مهما كانت قوتها لاتستطيع أن تعنى بجميع مصالح الأفراد ،إضافة إلى أن إلغاء التباين يقضى على التميز والتفوق بين الأفراد .

– تصور ماركس أن الإصلاح لايأتى إلا بالعنف ، فقد اتخذ من حرب الطبقات ، والكراهية بين أفراد.

المجتمع حافزاً للتقدم ، مع أنه محال على الإنسان أن يتقدم على أساس من الحسد والحقد. وليس هناك الكيمياء التى يمكن بها أن نستخرج من الكراهية وفاقاً بين الناس واتساقاً .

– أكد ماركس أن صراع الطبقات لايقتصر على عصور الصناعة الحديثة ، ولكن تمتد جذوره إلى عصور سابقة ، ويؤكد أن هذا الصراع كان موجوداً فى مصر الفرعونية ، بخاصة بين الطبقة البرجوازية ، والطبقة الحاكمة . ويبدو غريباً أن يتحدث ماركس عن البرجوازية فى هذه العصور البعيدة.

والحق أنه إذا كان المجتمع المصرى القديم قد عرف نظام الإقطاع ، والصراع بين الطبقات ، فيما يقول ماركس ، فإن ذلك لايلغى الروحانية المصرية التى نمت فى حضارتنا منذ أقدم عصور التاريخ، وكان الإنسان المصرى القديم يبحث عن العدالة فى الدنيا والأخرة.

إن تصور ماركس الاقتصادى للحضارة والمجتمعات ، واعتقاده أن الحياة الاقتصادية – التى تتمثل فى الإقطاع والبرجوازية قديماً ، وأن الصناعة فى المجتمعات الحديثة هى أساس كل مظاهر الحياة الإنسانية الأخرى – هو مجرد افتراض ليس له مايبرره .فهذا التصور الأيديولوجى للحضارة هو تصور ينظر إلى الحقيقة من جانب واحد وبصورة مطلقة . ويبدو أن ماركس – مثل فرويد – يستعين باللاشعور إلى حد بعيد . فكل الصراعات الاقتصادية تظهر شعورياً فى صورة أخرى قد تكون سياسية أو دينية ، وتبقى الحقيقة الاقتصادية فى نظرية مختلفة فى اللاشعور ، واللاوعى .

" الصراع بين الطبقات " والذى يشكل المحور الأساسى فى فلسفة ماركس ، وخاصة بين البرجوازية، البروليتاريا ، لاينبغى أن يتحول إلى صراع أبدى بين الإنسان وأخيه ، وفضلاً عن ذلك فإن الصراع قد يحدث لا لأسباب ومبررات اقتصادية خالصة كما زعم ماركس ، ولكن لأسباب وجودية ، وهذا ما أوضحه "سارتر " فى كتابه : "نقد العقل الجدلى " على اعتبار أن الحياة الاجتماعية تعبر عن وجود هذه الجماعة ، والبواعث الحقيقية لحركة المجتمع إنما تنشأ من احساس الطبقات بذاتها فى حالة القهر والبؤس ، أو السلطة والملكية ، وهذا الإحساس هو الذى يدفعها إلى العمل سواء فى حالة الطبقة البرجوازية

المسيطرة على رأس المال ، أو فى حالة الطبقة العاملة الخاضعة أحياناً ، والثائرة فى أحيان أخرى .

وهنا تؤكد نظرية سارتر على الجانب الإنسانى ، والحضارة تدعو الإنسان إلى التعبير عن ذاته أى عن وجوده ، ويجب أن تمثل حرية الإنسان فى تغيير هذا الوجود . ومن حق المجتمعات ان تضع تخطيطاً لوجودها فى المستقبل يحقق لها التقدم على نحو أفضل. (١٢)

– إذا كانت فلسفة ماركس دعوة إلى حل مشكلات الإنسان الإجتماعية ، وخاصة تلك التى تتعلق بالطبقات العاملة والفقيرة ، فهذا لاغبار عليه ، ولكن لايمكن للفكر البشرى أن يتوقف عند هذا الحد .

إننا نقبل منه أن يجند فكره لخدمة الطبقات الكادحة ، لكننا لانقبل منه أن يقيد الفكر الإنسانى كله بهذه الخدمة .

إن مطالبة ماركس بحق الفقراء مطالبة مشروعة للغاية ، وعرضه للحلول فى صيغة اقتصادية عملية يكشف عن مدى اهتمامه بقيمة العمل فى الحياة الإنسانية .

ولكن هناك مطالب إنسانية حيوية لاتستقيم الحياة بدونها . ومنذ اقدم العصور والفلاسفة يطالبون بعدالة التوزيع للثروة ، وعدم استغلال الشعب والطبقات الفقيرة . ألم يقل بذلك أفلاطون ؟ ألم يناد فلاسفة الثروة الفرنسية ، وفلاسفة عصر التنوير بهذه المبادئ ؟

وفى فكرنا العربى قال الإمام الغزالى ـــ فى كتابه " الاقتصاد فى الاعتقاد "أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة ، ولايتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة ، وسلامة قدر من الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن .

إدعى ماركس ـــ فى تحليله لمراحل التاريخ ـــ أن الاشتراكية لابد آتية ، ولكنه لم يشغل نفسه بمناقشة مدى صلاحيتها عندما تتحقق.

– اتسمت آراء ماركس بالجدة ، والعنف والتعسف ، وتصور المجتمع منقسماً إلى طبقتين متمايزين تمام التمايز ، وهو تصور بالغ التعسف . فالخط الفاصل بين الرأسمالى ، والبروليتارى ، ليس بهذا القدر من الحدة ، فهناك تدرج بين الفقر والغنى ، أى توجد طبقات متوسطة بين الأغنياء والفقراء.

كذلك تطور العالم إلى الآن لم يكن مشابهاً لما قاله بدرجة تكفى لأن نجعل التاريخ الاقتصادى مطابقاً تماماً لما تنبأ به . فالقومية زادت حدتها بدلاً من ان تختفى ، كذلك أثبت الواقع أن القانون الحديدى للأجور ، ونظرية فائض القيمة ـــ التى عرضها فى كتابه "رأس المال" هى نظرية وهمية إلى حد كبير ، كما تنطوى على أخطاء فى تفصيلاتها ، أهمها أن

القيمة التى يعنى بها الاقتصاديون هى قيمة التبادل ، وهذا أمر لايتوقف على كمية العمل المبذول فحسب ، وإنما على عوامل عديدة هى التى تحدد تغيرات الأسعار .

كذلك توزيع السلع وفقاً لمبدأ " الحاجة " كل على قدر حاجته مبدا قاصر ، لأنه لم يلتفت إلى نمو الحاجات الإنسانية التى تتطور بتطور الحياة ووسائل الإنتاج ، إضافة إلى الحاجات الترفيهية والكمالية ، والتى تصبح ، مع تطور الحياة ، حاجات أساسية .

– اعتقاد ماركس أنه لاضرورة لوجود الدولة فى ظل الشيوعية هو اعتقاد خاطئ . لأنه بدون وجود الدولة والقانون سوف يحدث خلافات حول قواعد التوزيع ــ توزيع الثروة وقد يقتصر التوزيع على مجموعات معينة ، وحينئذ سينشب الصراع من جديد لافتقاد العدالة . وهنا يأتى دور الدولة لفض الصراع الذى قد يستحيل حسمه بالطرق الودية .

علاوة على ذلك فإن دور الدولة لايقتصر على حسم الصراع فقط ، بل يتجاوز ذلك لأن الدولة هى الحارس الأمين للأرواح والثروات والمصالح العامة ، وهذا ما لم ينتبه إليه ماركس .

– أكد ماركس أن تحقيق الشيوعية مرهون بإلغاء الملكية الفردية . ونحن نرى أنه إذا كان للملكية مساوئ ، فليس من الضرورى إلغائها ، بل بإمكان الحكومة تصحيح هذه المساوئ بتشريع مناسب ، وتقنين هذه الملكية . وهذا ما أكد عليه " المذهب الفوضوى " ــ فى نقده للماركسية ــ فإذا كانت الاشتراكية تؤمن أن الفرد سيصبح حراً إذا أصبحت الدولة هى المالك الوحيد لرأس المال ، فإن الفوضوية تحاول أن تجد وسيلة للتوفيق بين الملكية الجماعية والملكية الخاصة ، وذلك بالحد من سلطان الدولة .

يقول باكونين مؤسس الفوضوية ــ فى خطاب يوضح فيه نقده للماركسية :

" إن الألمان ، والصناع ، وماركس وانجلز ، يعملون ما تعوده من شر ، وغرور ، وغطرسة نظرية .. يتحدثون عن الحياة والعمل والبساطة ، وليس هناك حياة أو عمل أو بساطة .. صناع ، أدباء أو سفوسطائين يتدللون بصورة تشمئز منها النفس . لقد أصبحت كلمة برجوازى صفة تتردد بطريقة منفردة ، ولكنهم جميعاً برجوازيين .. بإختصار كذب ، وغباء .

محال أن يستطيع المرء أن يتنفس بحرية فى مثل هذا المجتمع ."[13]

ولكن إذا كنا نرفض الحرية الجماعية عند ماركس فإننا أيضاً لانحبذ الحرية المطلقة التى نادت بها الفوضوية .

– أطلق ماركس على مذهبه اسم " الاشتراكية العلمية "كى يؤكد انها لاتقف عند حد النظرية ،بل تتجاوز ذلك إلى إمكانية التطبيق كأى نظرية علمية . ولكنها مع ذلك باعتراف نقاده ــ ظلت اشتراكية طوباوية خيالية ، وعجزت عن ان تحقق النجاح الذى توقعه لها

صاحبها . ولكن ماركس ينفى ذلك مؤكداً أن التطور التاريخى إذا سار على النحو المرسوم له ، فسوف تتحقق الشيوعية .

– كذلك أكد ماركس على أن الاهتمامات العلمية نفسها لابد وأن تتبع النظام الاقتصادى السائد فى المجتمع والطبقة المسيطرة مادياً . ويستدل على ذلك بإحياء " علم الفلك" فى عصر النهضة الذى تم لصالح البرجوازية ، ولكن "رسل" الذى رفض الماركسية نظاماً سياسياً واجتماعياً لأنها فلسفة داعية إلى العنف والقوة والصراع بين الطبقات ــ لم يوافقه على هذا التفسير المتعسف للعلم ، حيث يرى أن العلم لا ولن يكون يوماً مجرد استجابة لضغوط اجتماعية أو نظم اقتصادية كما زعم ماركس .

– فيما يتعلق بالدين والقيم الروحية ، جاء تصور ماركس للدين سطحياً وناقصاً وغير متوازن ، يظهر فيه اتساقه مع مذهبه المادى الذى لايفسح مجالاً لا للدين ولا للقيم الروحية ، وهذا ما جعل بعض العلماء والمفكرين يتهموه بالإلحاد والكفر .

منبع الخطأ الذى وقع فيه ماركس ــ ويقع فيه معظم الفلاسفة ــ هو أنه لم يفرق بين الدين كجوهر ورسالة ، وبين الدين كشعائر وممارسة ، فإذا كان قد رفض الإسلوب الذى يمارس به الدين ، والسلطة ممثلة فى الكنيسة ، فإن هذا لايجعله يرفض الدين تماماً.

فالدين ليس تغييباً للوعى كما أدعى ماركس ، ولكنه أساس القيم الروحية ، والحاجة إلى الدين لاتقتصر على تعاسة الإنسان فقط ، بل هو حاجة أصيلة فى النفس البشرية لايمكن اجتثاثها .

هكذا يتضح لنا أن الدولة التى ترعى حاجات الشعب الضرورية ، وتضع نظاماً سليماً للحياة الدنيا، لاينبغى بالضرورة أن تكون الدولة الشيوعية .

هوامش الفصل

١- أنظر هنا : سدنى هول : التراث الغامض : ماركس والماركسيون ، ترجمة ودراسة ، سيد كامل زهران ــ الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١

٢- د. نازلى إسماعيل : الشعب التاريخ : هيجل ، الفصل الثالث من الباب الرابع ، ص٢٠١ : ٢٣٦

٣- د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة ، ماركس والماركسية ،ص ١٦٠:١٥٥

كارل ماركس وفريدريك انجلز : الأيدولوجية الألمانية ، ترجمة محمد سبيلا وآخرون ، دار الأمان المغرب ١٩٩١.

4- Bertrand .Russel : Roads to Freedom .1490
Marx and Socialist doctrine.P25:43

راجع هنا كتابنا : الحرية فى فلسفة رسل، دار الثقافة ص ٣٠:٣٢

٥- نازلى اسماعيل : الفلسفة المعاصرة ص ١٦٨:١٦٩

٦- راجع هنا : عصر الأيدولوجية ، تأليف هنرى د.أيكن ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة عبد الرحمن بدوى . الفصل التاسع . ماركس ص٢٢٥:٢٤٠

٧- نفس المصدر السابق : ص ٢٢٥

٨- الفلسفة المعاصرة (مرجع سابق) ص ١٧٢

9- Socialist doctrine (in Roads to Freedom , by Russell) p.15-21,28

الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ١٧٥ : ١٨١

١٠- الفلسفة المعاصرة ص ١٨٢-١٨٤

١١- حول مفهوم الاغتراب عند ماركس : (اغتراب العمل ، اغتراب المال) راجع هنا : مجاهد عبد المنعم مجاهد : الاغتراب فى الفلسفة المعاصرة ، من الاغتراب إلى الاشتراكية إلى الاغتراب ١٩٦٩ (من كتاب الفلسفة على شجرة المستقبل . دار الثقافة ٢٠٠٠ ص ٥٦:٨٤

، ريتشارد شاخت : الاغتراب . ترجمة كامل يوسف حسين . بيروت

المؤسسة العربية للدراسات والنشر .ط١ ١٩٨٠ ، محمود رجب : الاغتراب . سيرة المصطلح .

١٢- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة .(سارتر وماركس) مكتبة مصر ط١ ١٩٦٨ ص ٥٠٦:٥١٠

13-Russell.B , Roads to Freedom .ch II Bakunin and Anarchism, p.44:58 ,
Russell , Education and Social order ,ch Vi , p.177:211

المصادر والمراجع الأجنبية والعربية

أولاً المصادر الأجنبية :

1) Alexander (S): Moral Order and Progress.London.1889.
2) ____________: Space,Time and Diety, London.1934.
3) ____________: Philosophical and Litrary Pieces, London. 1939.
4) ____________: Beauty and Other Forms of Value, London .1933.
5) Berdyaev.N: Dream and Reality,Trans by Kathrine Lampert, 1962.
6) __________:Freedom and The Spirit,Trans by oliver .F.Clarke.N.Y.1935
7) __________: Solitude and Society, Trans by George Reavery Bles. London.1947.
8) __________: The Destiny of Man , Trans by Natalie Duddington.N.Y. 1960.
9) __________: Truth and Revelation. Trans by R.M.French . London. 1953.
10) _________: Slavery and Freedom. Trans by R.M. French. N.Y.1944.
11) Bentham.J: Principles of Morals and Legislation. N.Y.1961.
12) Dewey .J : Reconstruction in Philosophy . London. 1920.
13) _________: A Comman Faith, London.1934.
14) James (W): Pragmatisme, London.1907.
15) _________: Radical Empericism. London.1912.
16) _________: Varities of Religious Experience. N.Y.London .1952.
17) Mill .J.S : Utilitarianism.London.1863.
18) _________: Autobiography , N.Y.1928.
19) _________: Political Economy .London.1865.
20) _________: On Liberty . London.1859.
21) _________: Subjection of Women, London,1869.
22) Peirce.ch.S:How to Make our Ideas clear,(in the Popular Science .1878
23) Russell.B : Roads to freedom. G.Allan and Unwin, London. 1918.
24) ________: Education and Social Order,London. F.P.1932.
25) Spencer.H:An Autobiography. London. 1904.
26) _________: Social Statics , London, 1868.

27) __________: First Principles, (Sixth and Final edit) London,1928.
28) __________:Principles of Biology.1867.
29) __________: Progress:its Law and Cause, London.1857.
30) __________:Education: Intellectual, Moral and Physical. London. 1879.
31) __________: Principles of Sociology , London ,1869
32) __________: Principles of Ethics, London. 1891.

مراجع عامة :

1) Barnes, H.E : Herbert Spencer and The Evolutionary Defence of individualism , London, 1902.
2) Bretts. Ch . Bertram : The Philosophy of Alexander , N.Y.1964.
3) David Wiltshire : The Social and Political Thought of H. Spencer, Oxford. 1978.
4) Harper and Row :Six Existentionlism Thinkers, N.Y .Macmillan.1959.
5) Lowrie Donald : A life of N. Berdyaev. N.Y.1960.
6) Mocloskey, H.J: Mill.J.S. London, 1971.
7) Passmore ,Johne: A Hundred years of ph.N.y.1957.
8) Perry.R.B: The Thought and character of James.W. Ny. 1954.
9) Sorly .W.R: History of English ph. Campridge. 1951.

موسوعات :

1) James Hastings: Encyclopedia of Religion and Ethics. 1917
2) Paul Edward: The Encyclopedia of Philosophy . Macmillan . N. y. 1967.

ثانياً المراجع العربية :-

١- أبو العلا عفيفى : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، تأليف.وولف.مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٣٦.

٢- أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى . دار المعارف .ط٢ ١٩٦٨.

٣- إمام عبد الفتاح : كيركجورد رائد الوجودية جـ١، دار الثقافة ١٩٨٦.

٤- أندريه كرسون : برجسون حياته وعرض لفلسفته ، ترجمة محمود قاسم . (بدون تاريخ)

٥- برديانيف : الحلم والواقع . ترجمة فؤاد كامل . مراجعة على أدهم . القاهرة ١٩٦١.

٦- ــــــــ : العزلة والمجتمع . ترجمة فؤاد كامل، النهضة العربية . ١٩٦٠ .

٧- توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ط١ . النهضة العربية القاهرة . ١٩٥٣ .

٨- ــــــــ: جون ستيورات مل ، نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ١٩٥٤.

٩- ــــــــ: فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة العربية ط٧ ،١٩٦٧.

١٠- جان بول سارتر : الوجودية فلسفة إنسانية ، فالتر كاوفمان ١٩٥٦.

١١- ــــــــ : تأليف فليب تودى هواردريد، ترجمة إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤ .

١٢- جان بول سارتر: دروب الحرية ، ترجمة سهيل إدريس (بدون تاريخ)

١٣- ــــــــ: ضمير عصره ، كرانستون دانتو ، دار المستقبل ،(بدون تاريخ)

١٤- ــــــــ: الوجود العدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الآداب ، بيروت ط١ ١٩٦٥.

١٥- جون ستيورات مل : الحرية جــ١ ترجمة عبد الكريم أحمد ١٩٦٦.

١٦- جون ماكورى :الوجودية ،ترجمة د. إمام عبد الفتاح ،مراجعة فؤاد زكريا ، دار الثقافة ١٩٨٦.

١٧- حسن عبد الحميد : مدخل إلى الفلسفة ، مكتبة سعيد رأفت . القاهرة ١٩٧٧.

١٨- ريتشارد شاخت : الاغتراب ، ترجمة كامل يوسف حسين ، بيروت ،المؤسسة العربية للنشر ط١٩٨٠،١.

١٩- زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ،ط١،مكتبة مصر ١٩٦٨.

٢٠- ــــــــ : برجسون ، دار المعارف ١٩٥٦.

٢١- زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، مكتبة الأنجلو المصرية ،١٩٥٨.

٢٢- سامية عبد الرحمن : الزمان بين كانط وبرجسون ، حولية كلية البنات العدد السادس عشر، جـ١ ١٩٩١

٢٣- سامية عبد الرحمن : القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، والفكر الغربى المعاصر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ط١ ، ١٩٩٢.

٢٤- ———— : الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد النهضة المصرية ط١، ١٩٩٣.

٢٥- ———— : صمويل ألكسندر:رائد الواقعية الجديدة ، دار البيان ، القاهرة ط١ ،١٩٩٤

٢٦- ———— : الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى ، القاهرة ١٩٩٨.

٢٧- ———— : المرأة فى فكر جون ستيورت مل ، دار الثقافة ، القاهرة ،١٩٩٩.

٢٨- ———— : مفهوم النقد فى الفلسفة الحديثة ،ط١ ، دار الثقافة ،٢٠٠١.

٢٩- ———— : الحرية فى فلسفة رسل ، دار الثقافة ،٢٠٠٢.

٣٠- ———— : جان جاك روسو ، دار الثقافة ،٢٠٠٢.

٣١- سدنى هوك : التراث الغامض ، ماركس والماركسيون ، ترجمة ودراسة سيد كامل زهران، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦.

٣٢- على أدهم : مجلة الفكر المعاصر . عدد ٣٥. ١٩٦٨ .

٣٣- عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

٣٤- عبد الفتاح الديدى : اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٥.

٣٥- على عبد المعطى : تيارات فلسفية معاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية ، ١٩٨٤ .

٣٦- مراد وهبة : المذهب فى فلسفة برجسون ، دار المعارف ،١٩٦٠.

٣٧- مجاهد عبد المنعم مجاهد : الفلسفة على شجرة المستقبل ، دار الثقافة ٢٠٠١.

٣٨- محمد فتحى الشينطى : وليم جيمس ، مكتبة القاهرة ١٩٥٧.

٣٩- محمود زيدان : وليم جيمس ، دار المعارف ،١٩٥٨.

٤٠- محمود قاسم : التطور الخالق .(برجسون) ، مراجعة نجيب بلدى (بدون تاريخ).

٤١- محمد سيلان وآخرون : ماركس وفريدريك انجلز دار الأمان . المغرب ١٩٩١ .

٤٢- محمود رجب : الاغتراب ، سيرة المصطلح ، دار المعارف مصر .ط٣ ١٩٨٨.

٤٣- نازلى اسماعيل حسين : الشعب والتاريخ : هيجل ، دار النهضة العربية ،١٩٧٢.

٤٤- ــــــــــــــــ: الفلسفة المعاصرة ، دار البيان ــ القاهرة ١٩٨٩.
٤٥- هنرى .د. أيكن : عصر الأيدلوجية ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة عبد الرحمن بدوى ، مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٦٣.
٤٦- وليم كيلى رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة محمود سيد أحمد ، مراجعة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.
٤٧- وليم جيمس: إدارة الأعتقاد ، ترجمة محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦.
٤٨- وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة : محمد على العريان ، تقديم زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥.
٤٩- وليم ديفدسون : النفعيون ، ترجمة محمد إبراهيم زكى ، مراجعة عبد الحميد (بدون تاريخ).
٥٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط٥ ، القاهرة ١٩٧٠.
٥١- يحيى هويدى :نحو الواقع ، دار الثقافة ١٩٨٦.
٥٢- ــــــــــــ: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٨١ .

محتويات الكتاب